MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80009-4

AUTHOR:

FERRAZ, MARIN

TITLE:

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PLACE:

PARIS

DATE:

1889

Master Negative #

91-80009-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Ferraz, Marin, 1820–1898.

Histoire de la philosophie pendant la révolution (1789–1804) par M. Ferraz ... Garat.—Tracy.—Cabanis.—Rivarol.—Condorcet.—Volney.—mme. Condorcet.—Villers.—Saint-Martin.—Chateaubriand, etc. Paris, Perrin et c^ie, 1889.

xx, 388 p. 19^cm.

1. France—Hist.—Revolution—Biog. 2. Philosophers, French. 3. Philosophy—Hist.

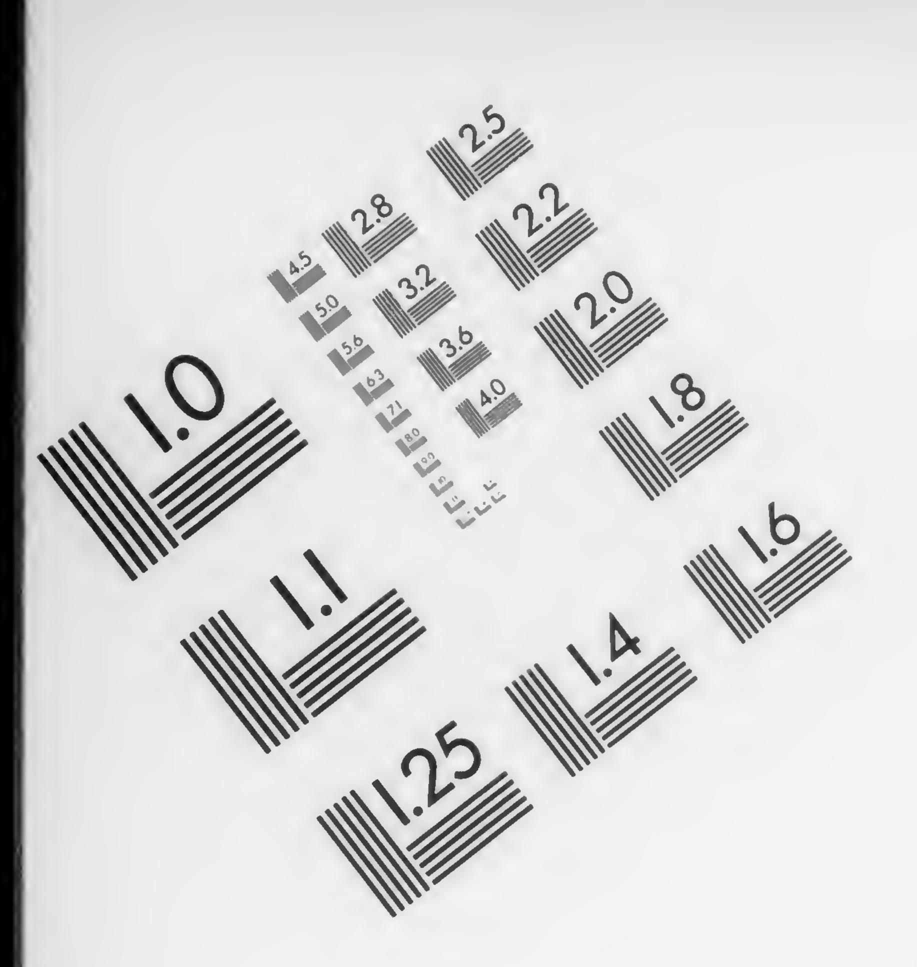
Library of Congress B1911.F4 20—20346

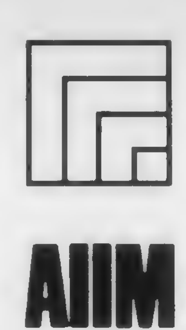
[a33b1]

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

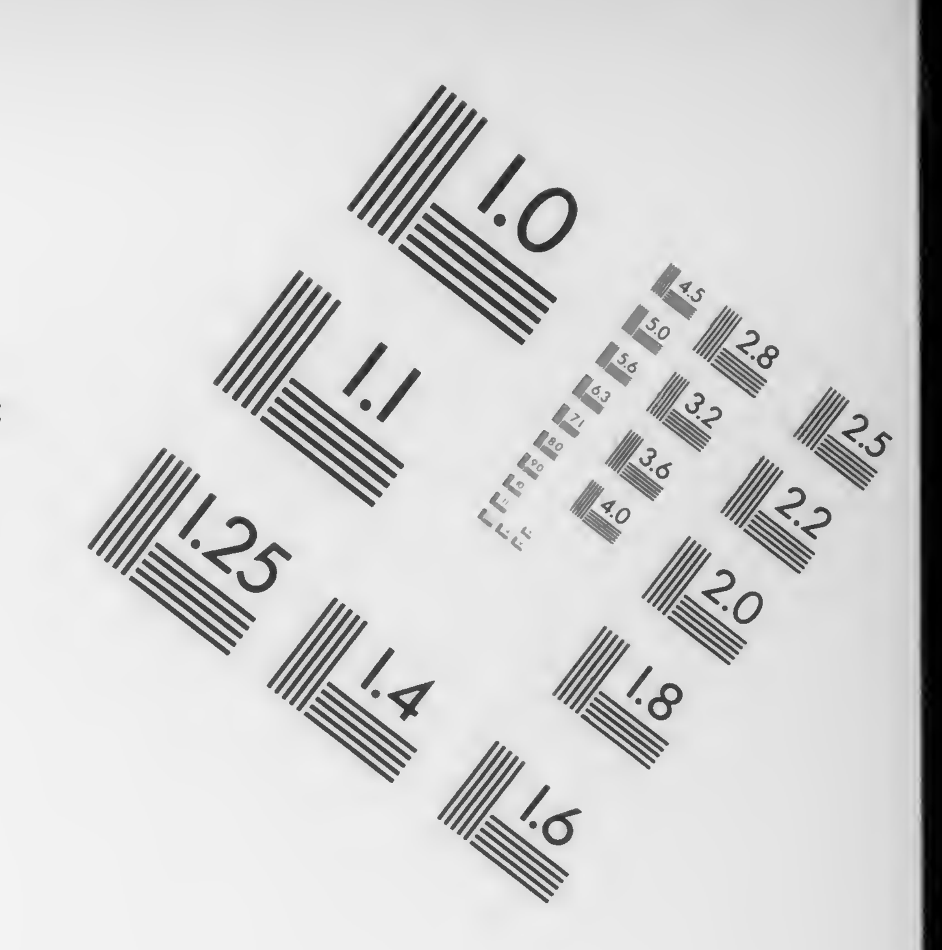
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 4/26 INITIALS BG
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

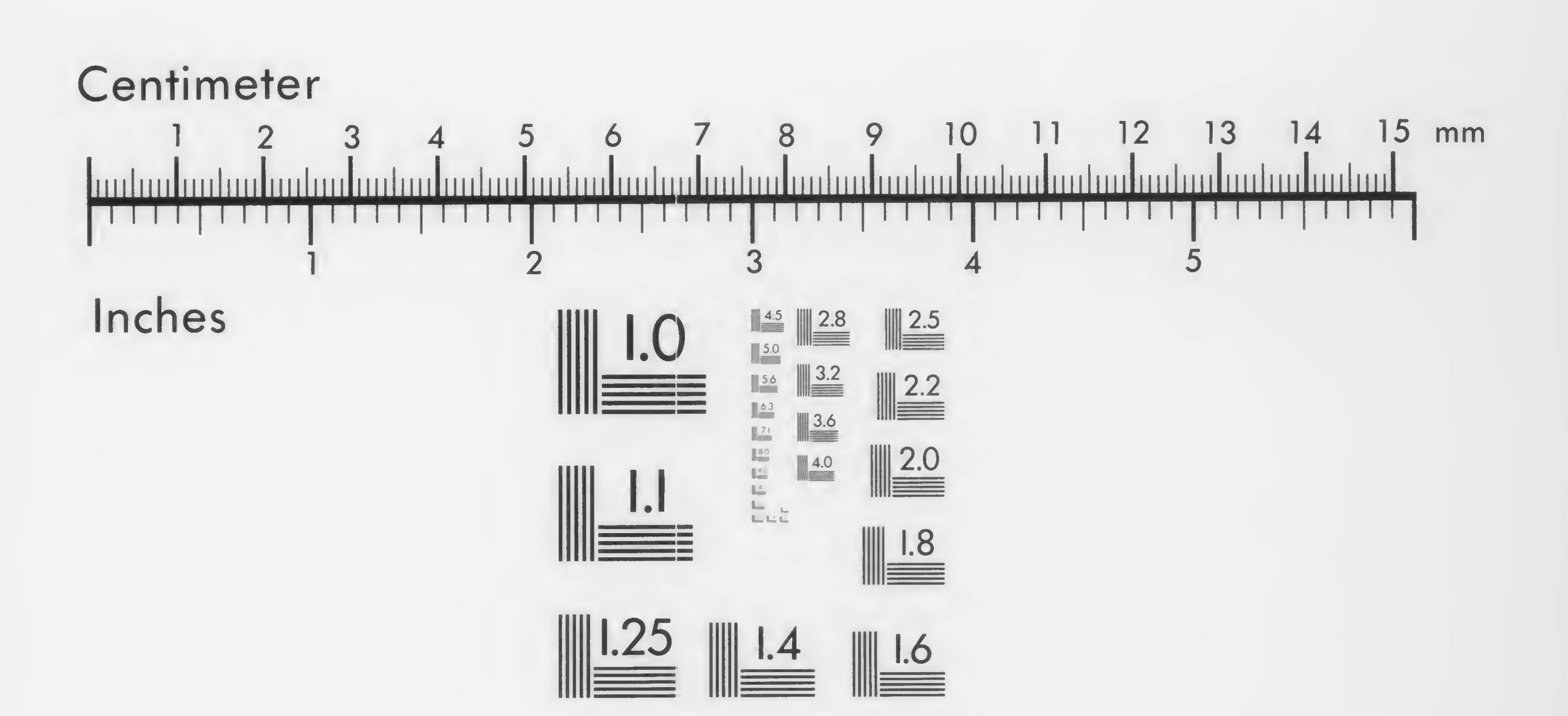




AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





FERRAZ

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE


IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN
SIGILLVM · COLLEGII · COLVMBIAE · NOVI EBORACI

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

PENDANT LA RÉVOLUTION

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Psychologie de Saint-Augustin, 2e édition, 1 vol. in-8°, Paris, Ernest Thorin . . . . 7 fr. »
(Ouvrage couronné par l'Académie française.)

Philosophie du Devoir, 3e édition, 1 vol. in-12, chez Didier (épuisé).
(Ouvrage couronné par l'Académie française.)

Nos Devoirs et nos Droits, 1 vol. in-12, chez Didier. . . . . 3 fr. 50

Histoire de la Philosophie en France au XIXe siècle. — 1re partie : *Socialisme, Naturalisme et Positivisme*, 3e édition, 1 vol. in-12, chez Didier . . . . 4 fr. »
(Ouvrage couronné par l'Académie française.)

Histoire de la Philosophie en France au XIXe siècle. — 2e partie : *Traditionalisme et Ultramontanisme*, 2e édition, 1 vol. in-12, chez Didier . . . . 4 fr. »

Histoire de la Philosophie en France au XIXe siècle. — 3e partie : *Spiritualisme et Libéralisme*, 2e édition, 1 vol. in-12, chez Perrin . 4 fr. »
(Ouvrage récompensé par l'Académie des sciences morales.)

Lyon, Assoc. typ., rue de la Barre, 12. — F. Plan, directeur.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE
PENDANT
LA RÉVOLUTION
(1789-1804)

PAR

M. FERRAZ
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

**Garat. — Tracy. — Cabanis. — Rivarol
Condorcet. — Volney. — Mme Condorcet. — Villers
Saint-Martin. — Chateaubriand, etc.**



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE DIDIER
PERRIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35

1889

INTRODUCTION

De toutes les périodes de l'histoire de la philosophie française, la moins connue est peut-être celle qui s'étend de 1789 à 1804 et qui répond à l'histoire de la Révolution. C'est pourtant une période intéressante, non seulement parce qu'elle marque la fin d'un siècle et le commencement d'un autre, qui le continue sans lui ressembler, mais encore parce que les doctrines qui s'y produisent ont par elles-mêmes une véritable valeur. C'est pourquoi, après avoir consacré trois volumes à l'histoire de la philosophie française au dix-neuvième siècle, nous croyons devoir en consacrer un au tableau de cette même philosophie pendant la période révolutionnaire.

Dans ce volume, comme dans les précédents, nous chercherons moins à faire l'histoire des livres que celle des idées ; à enregistrer minutieusement toutes les élucubrations philosophiques de la période étudiée qu'à saisir sur le vif la doctrine, qui en est pour ainsi dire l'âme, et à la suivre soit dans ses manifestations diverses, soit dans ses conflits avec les doctrines contraires. Nous consulterons donc principalement, sinon uniquement, les œuvres plus ou moins remarquables, où respire l'esprit vivant de l'époque et qui sont seules dignes d'arrêter les regards de la postérité. L'histoire, en effet, ne doit pas tout dire, mais dire tout ce qui mérite d'être dit et de demeurer dans la mémoire des hommes.

Parmi les doctrines qui se disputent l'empire des esprits pendant la Révolution, il en est une qui l'emporte de beaucoup sur les autres et par le nombre des écrits qu'elle inspire et par l'étendue de l'influence qu'elle exerce : c'est la doctrine sensualiste qui prend, à cette date, le nom de philosophie idéologique. Nous l'étudierons d'abord en elle-même, dans les principes qui la constituent essentiellement, et dans les développements théoriques que ses principaux représentants lui ont donnés, ainsi que dans les modifications que quelques-uns d'entre eux ont fini par lui faire subir dans le sens spiritualiste. Ce sera l'objet de la première partie de cet ouvrage, que nous intitulerons : *Idéologie théorique*. Nous suivrons ensuite cette même doctrine dans les applications si variées et si curieuses qui en ont été faites soit dans le domaine de la philosophie de l'histoire, soit dans celui de la morale, soit dans celui de la religion. Ce sera l'objet de la deuxième partie, intitulée : *Idéologie appliquée*. Enfin, nous jetterons un coup d'œil rapide sur les autres doctrines, qui s'élèvent contre la doctrine régnante et qui essaient de la supplanter dans la faveur publique, telles que le rationalisme, le mysticisme et le traditionalisme. Ce sera l'objet de la troisième et dernière partie, intitulée : *Doctrines dissidentes*.

Avant de retracer l'histoire de la philosophie qui domina, en France, pendant la période révolutionnaire, il importe d'en rechercher les origines et le mode de formation. Or, cette philosophie n'étant autre, à quelques modifications près, que celle qui avait régné durant tout le dix-huitième siècle, nous demander quelles sont les origines de cette philosophie, c'est nous demander quelles sont celles de la philosophie du dix-huitième siècle dont elle n'est que le prolongement.

Ces origines, tout le monde les connaît. La philosophie du dix-huitième siècle est née du dix-huitième siècle lui-même, c'est-à-dire de l'état social, moral et intellectuel auquel avait abouti, après bien des évolutions, le siècle de Louis XIV. A la mort du grand roi, l'esprit religieux et l'esprit féodal, qui avaient montré tant de vitalité et accompli des choses si mémorables, dans les âges précédents, étaient en pleine décadence. Le clergé frivole, mondain, luxueux, n'avait plus aucune des

vertus évangéliques, qui lui avaient donné l'empire, et avait vu s'éteindre une à une toutes les grandes lumières qui l'avaient récemment illustré. La noblesse, de son côté, avait perdu jusqu'à cet esprit militaire, qui avait été sa raison d'être et qui lui avait valu une si haute situation dans le passé. Elle était arrivée à cet état d'abâtardissement, qui se trahit, suivant la remarque de Bernardin de Saint-Pierre et de Joseph de Maistre, jusque dans les portraits de famille qui datent de cette époque. Et cependant ces deux classes, si longtemps dirigeantes, s'obstinaient par habitude à vouloir conduire encore la société et ne savaient pas se résoudre à céder à d'autres le gouvernail que leurs mains débiles ne pouvaient plus tenir. Il ne faut donc pas s'étonner que la nation, qui sentait croître sa valeur morale, en même temps que déclinait celle de ses anciens dominateurs, ait revendiqué le droit de se diriger elle-même et combattu les principes au nom desquels on prétendait lui faire la loi. C'était l'esprit libéral du dix-huitième siècle qui commençait à s'affirmer.

Quand les hommes qui représentaient cet esprit nouveau, jetèrent les yeux autour d'eux, pour y chercher une philosophie qui répondît à leurs aspirations, ils n'en trouvèrent aucune. Sans doute le cartésianisme avait été, dans le principe, un mouvement libéral. En remplaçant le vieux critérium de l'autorité par celui de la raison, Descartes avait proclamé implicitement l'excellence de la libre discussion dans tout le champ de la pensée humaine.

Mais, par prudence de caractère et par esprit de conduite, il avait hautement déclaré qu'il ne voulait faire usage du libre examen que dans le domaine de la métaphysique et qu'il se garderait bien de toucher aux problèmes politiques et religieux. Tous ses disciples, à l'exception de Spinoza, dans son *Tractatus theologico-politicus,* se comportèrent comme le maître, de sorte que son système resta un système de philosophie pure, aussi étranger que possible à l'étude des institutions sociales. Il finit même, après avoir été remanié par des ecclésiastiques éminents, par s'associer à l'ancien régime, qui l'avait d'abord proscrit, et par devenir une doctrine officielle. Ce qui dut résulter de tout cela, il est facile de le deviner. Le cartésianisme se trouva incapable, le moment venu, de donner à l'esprit nouveau les solutions qu'il cherchait. On l'interrogeait sur les droits de l'homme, et il répondait par des considérations sur les attributs de Dieu; on lui demandait un remède aux inégalités sociales, et il répondait par des spéculations sur les causes occasionnelles. Évidemment il n'y avait pas moyen de s'entendre avec lui. Il était arriéré de cent ans et devait être enveloppé dans la condamnation du régime auquel il s'était incorporé.

Si l'esprit du dix-huitième siècle n'est autre chose, dans l'ordre pratique, que l'esprit libéral, il se confond, dans l'ordre spéculatif, avec l'esprit scientifique, né, lui aussi, du développement graduel de la société et de la maturité croissante des intelligences. Or, cet esprit animait aussi le carté-

sianisme naissant. C'était par besoin d'exactitude et de rigueur en matière de preuves, c'est-à-dire par esprit scientifique, que Descartes avait érigé le doute en méthode et s'était imposé la loi de ne reconnaître pour vrai que ce qui lui paraîtrait d'une évidence souveraine. Malheureusement, après avoir commencé par douter de tout, Descartes et ses disciples avaient fini, comme on l'a dit, par ne douter de rien. De là les célèbres hypothèses des tourbillons, de l'animal-machine, de l'harmonie préétablie, qui choquaient d'autant plus l'esprit nouveau que le cartésianisme lui-même l'avait rendu plus exigeant. Ainsi, au point de vue scientifique, comme au point de vue libéral, la philosophie régnante ne pouvait plus satisfaire les hommes éclairés. Elle n'offrait que des hypothèses indémontrables et invérifiables à des gens qui demandaient des faits manifestes et évidents. Le cartésianisme, comme critérium de certitude et comme méthode d'investigation, avait tué le cartésianisme comme système.

A ces causes intérieures, qui préparèrent la ruine du cartésianisme, se joignirent des causes extérieures qui la précipitèrent et qui déterminèrent l'avènement d'une philosophie nouvelle. L'attraction de Newton ayant remplacé, en Angleterre, et ayant commencé à remplacer, sur le continent, les tourbillons de Descartes, l'autorité de ce dernier, comme philosophe, en reçut une atteinte semblable à celle que l'autorité d'Aristote avait reçue de la découverte du mouvement de la terre autour du soleil et de celle de la circulation du sang. On se dit que, puisqu'il s'était trompé dans sa physique, il avait dû se tromper aussi dans sa métaphysique : le discrédit de l'une rejaillit sur l'autre. En même temps que la métaphysique cartésienne était ainsi ébranlée indirectement par Newton, elle était attaquée directement par un autre Anglais célèbre, qui avait pour lui tout ce qu'il fallait pour réussir, à cette date, dans notre pays : le prestige qui venait de s'attacher à la pensée anglaise, ces habitudes d'observation qu'on prisait alors par dessus tout, la haine des systèmes aventureux et des hypothèses, la réputation d'un penseur sagement indépendant, qui s'était signalé par une opposition modérée, mais ferme, aux Stuarts, par une lettre remarquable sur la tolérance et par des vues à la fois exactes et avancées sur le gouvernement civil. La philosophie de la France du dix-huitième siècle, de la France à la fois libérale et savante, était trouvée : c'était la philosophie de Locke. Une circonstance, du reste, qui ne contribua pas peu à hâter et à consolider son triomphe parmi nous, c'est qu'elle y fut introduite par le plus vif et le plus aimable, le plus français et le plus populaire de nos écrivains, par Voltaire, qui la professa ouvertement, dès son retour d'Angleterre, et qui lui resta fidèle durant cette longue vie, qui fut un long règne sur les intelligences.

Voilà comment s'établit et se constitua la philosophie française du dix-huitième siècle. Une fois établie et constituée, on pressent ce qu'elle dut faire.

En sa qualité de philosophie libérale, elle dut être animée non seulement de l'amour de la liberté, mais encore de la haine des institutions théocratiques et féodales et des doctrines qui leur servaient ou semblaient leur servir de fondement. De là les attaques acharnées et incessantes de Voltaire et des encyclopédistes soit contre la religion, soit contre l'État, et leurs appels éloquents et réitérés aux lois de la nature, pour reconstituer la société sur des bases nouvelles. En sa qualité de philosophie scientifique, elle dut se passionner non seulement pour l'expérience, mais encore contre les hypothèses, et ranger, à tort ou à raison, parmi elles les doctrines *a priori* de la métaphysique. De là les tentatives de Condillac et de ses partisans pour faire reposer la philosophie tout entière sur la sensation, c'est-à-dire sur ce qui se voit et se touche, et leur projet hautement avoué de refaire toutes nos idées en les confrontant avec leurs objets. Grâce à ces deux genres de réformes que réclamaient à l'envi la philosophie militante et la philosophie spéculative, les progrès de l'espèce et ceux de l'individu devaient recevoir une vigoureuse impulsion et la face de la terre devait être renouvelée.

Sans doute il y avait, parmi les représentants de cette philosophie, des tendances diverses et même des divergences marquées, et les audacieuses négations des uns provoquèrent plus d'une fois les protestations indignées des autres. On sait combien Voltaire et Turgot se montrèrent antipathiques à

la morale d'Helvétius et avec quelle énergie ils se prononcèrent contre elle. Mais enfin toutes les forces vives de l'esprit nouveau, bien que composées, comme il arrive, d'éléments hétérogénes, n'en avaient pas moins un but unique, le renversement de l'ancien régime mental et social ; une organisation puissante, l'Encyclopédie, et elles n'en remportèrent pas moins, à la fin du siècle, cette victoire décisive qu'on nomme la Révolution.

Une fois la Révolution commencée, que devient la philosophie ? En tant que philosophie militante, elle descend des livres dans les codes, elle sort tout armée des esprits pour pénétrer dans les faits sociaux. C'est elle qui s'affirme dans la prise de la Bastille, comme dans la nuit du 4 août ; dans la Déclaration des droits de l'homme, comme dans la proclamation de la République, et qui se décerne à elle-même, dans la fête de la Déesse-Raison, une bizarre apothéose. Mais, en tant que philosophie spéculative, elle disparaît presque entièrement, durant les années les plus tourmentées de la Révolution, et il était difficile qu'elle ne disparût pas. Il faut que l'homme ne soit pas constamment assailli par les bruits du dehors pour qu'il puisse se replier sur lui-même ; il faut qu'il jouisse du calme et de la sérénité pour qu'il puisse se livrer à des méditations suivies et fécondes. Or, les esprits les mieux faits pour la pensée recueillie ne pouvaient guère réfléchir, au fracas de la société croulante ; ils se sentaient arrachés hors d'eux-mêmes et précipités loin de leurs voies naturelles par la pression des

événements extérieurs. Aussi il n'y avait plus de livres, il n'y avait que des brochures; il n'y avait plus de ces ouvrages lentement mûris dans le silence du cabinet, où se développe puissamment la pensée de toute une vie : il n'y avait que des articles improvisés, un matin, au coin d'une rue, et décochés, comme autant de traits mortels, contre les personnages les plus en vue du parti contraire.

Cependant on peut citer deux productions philosophiques importantes, qui sont nées à cette terrible époque et qui ont poussé, pour ainsi dire, au milieu de la tempête et dans le déchaînement de l'orage. L'une est l'ouvrage de Volney, intitulé *Les Ruines*, où éclatent en traits déclamatoires, les passions politiques et les sentiments antireligieux du temps qui l'a vu naître. L'autre est l'ouvrage où Condorcet, traqué par ses bourreaux et la mort devant les yeux, se console de ses malheurs personnels, en traçant d'une main ferme le tableau des progrès indéfinis de l'humanité.

« Mais enfin la tempête se calme, l'orage s'apaise, la Révolution passe de sa période de lutte à sa période d'organisation, les Écoles normales sont établies, l'Institut est créé. La philosophie du temps est représentée au sein de ces Écoles normales, qui d'ailleurs durèrent si peu, par le brillant Garat, qui développe avec élégance les doctrines psychologiques de Condillac..... A l'Institut, elle est plus heureuse encore. C'est pour cette illustre Compagnie que sont composés les deux ouvrages philosophiques les plus forts du dix-huitième siècle finissant : les *Rapports du physique et du moral de l'homme,* de Cabanis, qui agrandissent et complètent la psychologie de Condillac, en la rattachant à la physiologie, et l'*Idéologie* de Destutt de Tracy, qui coordonne et systématise, non sans originalité, les doctrines du même philosophe et leur donne toute la valeur dont elles sont susceptibles [1]. » Viennent ensuite d'autres travaux que les concours de l'Institut ont suscités ou qui se sont produits en dehors de son influence, mais qui n'en sont pas moins remarquables, et qui commencent à imprimer à l'esprit public une nouvelle direction : l'ouvrage de Gérando sur les signes qui greffe, sur l'idéologie ou philosophie de la pensée, toute une philosophie du langage; le mémoire de Maine de Biran sur l'habitude, qui, en conservant la terminologie de la philosophie des sens, y fait déjà pénétrer, à fortes doses, la philosophie de l'esprit; *L'homme intellectuel et moral* d'un écrivain d'une autre école, qui fait souvent éclater, à travers une doctrine plus ou moins condillacienne, des lueurs inattendues, qui l'agrandissent et la dépassent.

« Mais, à côté de ces livres, qui ont un caractère tout spéculatif et où les conséquences du sensualisme se montrent à peine, il en paraissait d'autres d'un caractère pratique, où elles se montrent à découvert. Volney et Saint-Lambert enseignaient ouvertement, l'un dans sa *Loi naturelle,* l'autre dans

[1] V. notre *Socialisme,* introd., p. XXIII, XXIV de la 3e édition. Perrin.

son *Catéchisme universel,* la morale de l'égoïsme et méconnaissaient complètement cette loi absolue du devoir que Kant venait de graver, en caractères impérissables, dans sa *Métaphysique des Mœurs* et dans sa *Critique de la Raison pratique.* Vers le même temps, un écrivain de peu de portée, Naigeon, publiait ses élucubrations vulgaires, où il niait Dieu et l'âme spirituelle..... tandis qu'un autre encore moins sérieux, Sylvain Maréchal, écrivait le *Code d'une société d'hommes sans Dieu* et le *Dictionnaire des athées,* qui marquèrent si tristement la fin du dix-huitième siècle [1]. »

Ainsi, la philosophie du dix-huitième siècle, avec ses bons et ses mauvais côtés, avait survécu à la chute de l'ancien régime. Elle se trouva debout, active et même puissante, dès que les événements lui permirent de donner signe de vie et d'élever la voix. Sa puissance ne tenait pas seulement au talent très réel de ses membres, mais encore à leur sincère amour de la science et à leur parfaite conformité de vues en toutes choses, particulièrement en politique. Ils se voyaient, non seulement à l'Institut, mais encore à Auteuil, dans le salon dont faisait si bien les honneurs l'excellente veuve d'Helvétius. Là ils s'entretenaient de leurs travaux, se confiaient leurs projets et mêlaient constamment aux nobles préoccupations de la science le mâle souci du bien public. Partisans modérés de la Révolution qu'ils avaient servie pour la plupart, ils l'avaient vue

[1] *Socialisme,* introd., p. XXVI.

avec regret comprimée par la main d'un soldat, bien qu'ils eussent d'abord encouragé et favorisé son entreprise. Celui-ci, de son côté, s'irritait contre ceux qu'il nommait les idéologues, sentant bien qu'ils portaient dans leur cœur le deuil des libertés publiques et qu'ils n'attendaient qu'une occasion favorable pour les faire revivre. Aussi s'efforça-t-il, en toute circonstance, de les amoindrir. C'est dans cette vue qu'il supprima, en 1803, au sein de l'Institut, la classe des sciences morales et politiques et la fondit dans celle de langue et de littérature françaises. Mais si leur influence en fut diminuée au point de vue philosophique, elle le fut peu au point de vue politique. Ce fut un idéologue, ce fut Destutt de Tracy, qui proposa plus tard au Sénat la déchéance de l'Empereur ; ce furent les idéologues qui transmirent l'esprit des encyclopédistes du dix-huitième siècle aux libéraux du temps de la Restauration.

En attendant, la doctrine de ces philosophes devait, par ses conséquences morales et religieuses, provoquer une réaction. Celle-ci se produisit à la fois au nom de la tradition, au nom du sentiment et au nom de la raison : le traditionalisme, le mysticisme et le rationalisme ou prirent naissance, ou acquirent de nouvelles forces. Le rationalisme avait toujous conservé un certain nombre d'adhérents, grâce à l'antique influence de Descartes ; il commença à en recruter de nouveaux sous l'influence naissante de Kant, et, sans se rallier positivement à son drapeau, quelques libres esprits

lui accordèrent leurs sympathies. Le mysticisme n'avait jamais rencontré beaucoup de faveur dans notre pays; mais les excès du sensualisme lui donnèrent une puissance inattendue. Par l'organe de Saint-Martin, il attaqua la philosophie de la sensation dans sa théorie de l'origine des idées, dans sa théorie de l'origine du langage, dans sa théorie de l'origine de la société, et ne lui laissa ni paix ni repos. Quant au traditionalisme — un nom et un système jusqu'alors inconnus — il fut suscité par le dédain que la philosophie régnante avait professé pour le passé : de Maistre et de Bonald le représentèrent avec éclat et firent à la philosophie du temps de cruelles blessures.

Du reste, cette philosophie portait dans son propre sein plus d'une cause de ruine. Sans doute, elle avait eu raison de préconiser l'esprit scientifique et la méthode d'observation; mais elle avait eu tort de bannir de la science, comme autant d'entités scolastiques, les substances et les causes, et de ramener tous les phénomènes que l'observation nous découvre dans l'âme, à la seule sensation. C'était à la fois faire de la science avec des idées préconçues et pratiquer l'observation d'une manière étroite et exclusive. Sans doute, elle avait eu raison de revendiquer la liberté de l'homme, au sein de l'État, et de protester contre l'oppression du droit; mais elle n'avait pas compris que le droit et la liberté politique supposent le devoir et la liberté morale, et que le devoir et la liberté morale sont incompatibles avec la doctrine sensualiste. Faite d'éléments inconciliables, une telle philosophie ne pouvait vivre : elle était condamnée à une inévitable dissolution.

Mais les circonstances extérieures y aidèrent singulièrement. Qu'on songe, en effet, au spectacle qui avait suivi le triomphe de cette philosophie et qui semblait en être la réfutation éclatante, pour ne pas dire la sanglante dérision. Elle avait protesté contre l'intolérance en matière religieuse, et, sous son règne, on avait vu les temples et les autels profanés et la conscience violée dans ce qu'elle a de plus intime. Elle s'était élevée contre les jugements arbitraires et les supplices barbares, et, sous ses auspices, on avait vu le tribunal révolutionnaire rendre ses arrêts, sans forme de procès, et la guillotine lasser le bras des bourreaux. Elle n'était sans doute pas responsable des crimes commis en son nom. Néanmoins, ils durent à la longue, soulever contre elle l'opinion et faire reculer, en même temps que la Révolution, la philosophie qui l'avait suscitée.

Ces sentiments se manifestèrent par des faits éclatants, dès l'aurore du siècle nouveau, dans le monde politique et dans le monde littéraire tout ensemble. En même temps que, de sa puissante main et à la satisfaction du plus grand nombre, le Premier Consul relevait les autels abattus et replaçait la société en ruines sur de plus solides fondements, un de ces enfants de l'Ouest que la Révolution n'avait jamais pu conquérir, publiait

un livre où il célébrait les croyances, les sentiments, les mœurs de la vieille France, de la France religieuse et chevaleresque, dans un style d'une jeunesse et d'une fraîcheur merveilleuses, et la France nouvelle, la France philosophique et révolutionnaire, émue par ces doux souvenirs et lasse de raisonner, l'écoutait chanter. L'imagination et la sensibilité, comprimées si longtemps, venaient de secouer le joug de la réflexion et de l'analyse : la poésie avait vaincu l'idéologie.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PENDANT LA RÉVOLUTION

PREMIÈRE PARTIE

IDÉOLOGIE THÉORIQUE

CHAPITRE PREMIER

GARAT ET LAROMIGUIÈRE

PREMIERS ESSAIS D'IDÉOLOGIE

I

GARAT

Au lendemain de la Terreur, la Convention, rentrée en possession d'elle-même, songea à réorganiser l'instruction publique et la haute culture intellectuelle, qui avaient disparu dans la tempête : elle créa l'École Normale et l'Institut. Ces deux créations furent marquées au cachet de son génie essentiellement unitaire et centralisateur; car elles eurent pour but d'animer du même es-

prit et ceux qui étaient chargés de répandre les connaissances humaines et ceux qui avaient pour mission de les élaborer. Malgré son peu de durée [1], l'École Normale rendit de grands services, grâce à la haute capacité des maîtres et à l'incontestable mérite des élèves. Quant à l'Institut, il fut — nous le verrons — un véritable foyer de lumières et prouva, par un exemple éclatant, que, si l'association produit des effets prodigieux dans l'ordre économique, elle ne donne pas des résultats moins merveilleux dans l'ordre intellectuel.

Parmi les maîtres de la nouvelle École, il suffit de citer Garat, pour la philosophie ; Bernardin de Saint-Pierre, pour la morale ; Volney, pour l'histoire ; La Harpe, pour la littérature ; Berthollet, pour la chimie, et Laplace, pour les mathématiques : c'était l'élite des lettrés et des savants de l'époque. Quant aux élèves, ils avaient été nommés à l'élection — un par district — dans toute la France, et on comptait parmi eux bon nombre d'hommes faits et déjà connus par des travaux estimables. Aussi, au lieu de les astreindre à recevoir passivement les leçons des maîtres, on leur permettait de les discuter dans des conférences, où ils déployaient plus ou moins d'intelligence et formulaient des objections plus ou moins sérieuses. C'est ce que nous allons voir, en étudiant rapidement

[1] La création de l'École avait été décrétée le 3 brumaire 1794 ; l'Ecole cessa de fonctionner le 30 floréal 1795.

les leçons de Garat, qui enseignait, sous le nom d'analyse de l'entendement, changé plus tard en celui d'idéologie, la philosophie de Condillac.

Garat était né en 1749, à Urbain, près d'Ustaritz, au fond du midi. Plein de confiance en lui-même et comptant sur son étoile, comme la plupart de ses compatriotes, il partit jeune encore pour Paris, s'insinua auprès des encyclopédistes, qui étaient alors les grands dispensateurs de la renommée, et écrivit, avec sa facilité méridionale, plusieurs éloges qui furent couronnés par l'Académie française. Buffon le proclama un véritable écrivain et La Harpe fut jaloux de lui : c'était, comme on dit aujourd'hui, un homme arrivé. Quand la Révolution éclata, il profita de la notoriété qu'il s'était acquise dans les lettres pour s'ouvrir la carrière de la politique ; il se fit envoyer par les Basques à l'Assemblée Constituante. Il ne joua pas un grand rôle dans l'Assemblée même, mais il s'en fit un au dehors, qui ne manquait pas d'importance et qui était parfaitement approprié à la nature de son talent souple et facile : il analysa, dans le *Journal de Paris,* qui comptait 12,000 abonnés, — chiffre énorme pour ce temps-là, — les séances de l'Assemblée nationale.

Sous la Convention, Garat fut nommé, sur la recommandation de Danton, ministre de la justice d'abord, puis ministre de l'intérieur, et encourut le reproche, sinon de cruauté, au moins de faiblesse, à la suite des événements qui ensanglantèrent cette terrible époque. Chargé de lire à

Louis XVI son arrêt de mort, il plaignit le malheureux roi et admira ses vertus; mais il n'en conserva pas moins ses fonctions. Il est vrai qu'il n'aurait pu s'en démettre sans condamner la politique du moment et sans jouer sa tête. D'ailleurs, s'il louait Louis XVI, il louait également Robespierre et, plus tard, il loua davantage encore Napoléon, moins peut-être par calcul que par bonhomie et par tic de rhéteur. Néanmoins ses variations lui valurent une place dans le *Dictionnaire des Girouettes,* et il faut convenir qu'il y avait bien quelque droit.

Les leçons que Garat fit à l'École Normale furent pleines d'éclat et obtinrent le plus brillant succès. Il était un de ces orateurs diserts qui, sans remuer l'âme profondément, s'emparent sans effort, par le charme et la grâce, de l'oreille et de l'esprit de ceux qui les écoutent. Il exposa, dans sa première leçon, l'objet de cette analyse de l'entendement qu'il était chargé d'enseigner et à laquelle l'esprit du temps avait réduit la philosophie, sous prétexte que la plupart des questions que cette dernière se pose, échappent à l'expérience et ne sont pas susceptibles d'être résolues scientifiquement. — C'était le positivisme avant les positivistes, tant il est vrai qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. — Garat retraça ensuite la marche progressive de la science nouvelle et essaya d'en caractériser nettement les principaux promoteurs, un Bacon, un Locke, un Condillac. Il s'était, disait-il, nourri pendant longtemps de leurs écrits et se proposait de composer,

sous leur inspiration, un grand ouvrage d'analyse : « Il y a vingt ans que je le médite, s'écriait-il, mais je n'en ai pas encore écrit une seule page. C'est au milieu de vous que je vais faire l'ouvrage : nous allons le faire ensemble. Naguère et lorsque la hache était suspendue sur toutes les têtes, dans ce péril universel auquel nous avons tous échappé, un des regrets que je donnais à la vie était de mourir sans laisser, à côté de l'échafaud, l'ouvrage auquel je m'étais si longtemps préparé. »

Cet ouvrage que Garat méditait, depuis vingt ans, et que le bourreau avait failli nous ravir, sans le savoir, il a pu le méditer encore quarante, puisqu'il n'est mort qu'en 1833, et il ne nous l'a pas donné.

Dans la leçon suivante, Garat se montra plus sérieux; il traça le plan de son cours avec beaucoup de netteté et de précision. Il le divisa en cinq parties. Il devait traiter, dans la première, des sens et des sensations dont tout le reste découle; dans la seconde, des facultés de l'entendement, qui combinent les sensations et dirigent les sens; dans la troisième, des idées telles que l'entendement les élabore; dans la quatrième, des signes, qui servent à exprimer soit les idées, soit les sensations elles-mêmes; dans la cinquième, de la méthode, qui joue un si grand rôle dans l'exercice des diverses facultés et dans la production des phénomènes qui en dérivent. C'était là, on l'a remarqué, un plan excellent, étant données les limites de la science nouvelle, et, si Garat avait eu le temps et la pa-

tience de le réaliser, il aurait peut-être élevé à l'idéologie un monument comparable à celui que Destutt de Tracy lui éleva un peu plus tard. Mais, le plan seul a été tracé; le monument n'a pas été construit : il ne nous en reste que quelques pierres d'attente.

Quoiqu'il en soit, les leçons que Garat fit à l'École Normale furent remarquées entre toutes et obtinrent un succès éclatant. Elles étaient écoutées et recueillies avidement par un auditoire de plus de deux mille personnes; un journal du temps payait, à raison de dix louis la feuille, le droit de les reproduire et un auditeur ravi adressait au professeur une épître de sept cents alexandrins dont les deux vers suivants peuvent donner le diapason :

> Je t'entendis, Garat : un nouvel univers
> Vint m'offrir à l'instant ses miracles divers.

Cet enthousiasme fait honneur à notre nation qui, la barbarie de la Terreur à peine dissipée, se reprenait si vite et si vivement aux choses de l'esprit; mais il dénote aussi son amour, toujours un peu excessif, pour le beau style et le beau langage. C'était surtout par là, en effet, que se distinguait Garat : son succès même nous le dit. On n'enchante pas un auditoire de deux mille personnes, en lui parlant de philosophie, sans sacrifier un peu le fond à la forme.

Cependant, parmi les auditeurs de notre philosophe, il s'en rencontra quelques-uns qui se préoccupèrent avant tout du fond des idées et qui s'en montrèrent médiocrement satisfaits. L'un d'entre eux adressa au professeur une lettre où il lui faisait remarquer que, si toutes nos idées viennent des sens, comme il le prétend avec Condillac, rien n'existe pour nous que ce qui tombe sous les sens; que nous ne pouvons dès lors affirmer ni l'existence de l'âme, ni son immortalité, et que la morale n'a plus qu'une sanction terrestre et partant insuffisante.

A ces objections, en définitive assez sérieuses, Garat fit une réponse qui satisfit peut-être ses admirateurs, mais qui nous paraît aujourd'hui bien peu satisfaisante. Qui croirait, en effet, qu'il cherche à prouver que la matérialité de l'âme n'entraîne pas nécessairement sa mortalité, et qu'il se fonde pour cela sur ce que les atomes, qui sont les principes composants de toutes choses, ne périssent jamais? Qui croirait qu'il affirme, sans hésiter, au lendemain des jours sanglants où l'on avait vu tomber sous le couteau tant de têtes innocentes, qu'en fin de compte chacun a toujours dans ce monde le sort qu'il mérite?

Mais le plus redoutable contradicteur de Garat fut un personnage d'un âge mûr, ancien officier, chevalier de Saint-Louis, qui avait déjà publié plusieurs ouvrages, sous le nom de philosophe inconnu : je veux parler du mystique Saint-Martin. Envoyé à l'École Normale par ses concitoyens d'Amboise, Saint-Martin n'avait pas tardé à remarquer, en écoutant Garat, quel était celui, comme il le dit

dans son langage biblique, qui se cachait sous son manteau. Aussi, bien qu'il fût assez timide, bien que le mysticisme ne dominât pas précisément parmi les deux mille auditeurs de Garat et que, pour leur parler utilement, il eût fallu, suivant l'expression spirituelle de Saint-Martin lui-même, leur refaire les oreilles, il crut de son devoir de prendre la parole, pour protester contre les doctrines du maître. A ses objections, présentées en termes assez brefs, Garat répondit sur le champ; mais, dans le compte rendu de la séance, il remania sensiblement sa réponse improvisée dont il n'était pas très content. Saint-Martin en prit occasion de revenir lui-même à la charge et d'écrire au professeur une lettre développée, où il faisait valoir avec force ses arguments contre le sensualisme [1].

Suivant Saint-Martin, Garat avait tort de dériver de la sensation l'intelligence et la faculté morale : entre sentir et penser, il y a un abîme. Garat n'en convenait pas. Si, au lieu de dériver d'un seul principe toutes les opérations de l'âme, disait-il, on attribue la sensation à l'un, la pensée à un autre, on ne saura plus où s'arrêter. Il faudra reconnaître une faculté à part pour le souvenir, une pour l'acte d'abstraire, une pour l'acte d'imaginer et ainsi de suite : on multipliera les êtres sans nécessité : Quand je me mets au fond de mon âme, ajoutait-il, je reste convaincu que penser c'est sen-

[1] Séances des Écoles Normales, tome III, p. 61-159.

tir; car penser, c'est simplement distinguer les sensations. Voir le soleil et connaître le soleil, c'est évidemment une seule et même chose. A cela, Saint-Martin répond admirablement que les opérations et les calculs qu'il fait dans son entendement, pour acquérir une connaissance scientifique du soleil, sont profondément distincts des sensations que cet astre produit en lui ; que, pour en juger autrement, il faut, non pas se mettre au fond de son âme, mais demeurer à sa superficie. — Si l'intelligence du vrai n'est pas un simple effet de la sensation, il en est de même, dit Saint-Martin, de la faculté morale, qui n'est que l'intelligence et le sentiment du bien : elle offre avec la sensation, non seulement des différences, mais encore des oppositions marquées. Donc, sur ce point encore, la doctrine de Garat est entachée d'erreur.

Une deuxième objection de Saint-Martin avait trait au langage, à la parole, que Garat jugeait nécessaire à la formation de la pensée et qu'il regardait en même temps comme une invention de l'esprit humain. — Saint-Martin lui fait voir ce qu'il y a d'inconciliable dans ces deux opinions et lui cite la phrase bien connue de Rousseau, que la parole paraît nécessaire à l'institution de la parole. Il établit qu'il en est du langage, tel qu'il existe aujourd'hui, comme de tous les nobles attributs de l'homme, qu'il suppose un germe que nous développons, mais que nous ne créons pas, ce qui revient à dire qu'il n'a pas été inventé, mais qu'il est naturel. Enfin, une troisième et dernière objection

de Saint-Martin portait sur une prétention de Garat, souvent renouvelée depuis, sur la prétention d'éliminer, comme oiseuse et comme insoluble, la question de savoir si la matière pense ou ne pense pas. Saint-Martin ne comprend pas qu'on regarde comme oiseuse une question qui nous intéresse au suprême degré et de la solution de laquelle toute la morale dépend, celle de savoir si nous sommes esprit ou matière. Cette question d'ailleurs n'est pas aussi difficile à résoudre qu'on veut bien le dire. N'est-il pas clair, en effet, qu'il y a une différence profonde entre l'homme, d'une part, et les animaux, de l'autre ? Ceux-ci restent toujours dans le même état, parce qu'ils n'ont que des sensations et sont des êtres corporels ; celui-là se perfectionne, parce qu'il pense et qu'il est un être spirituel.

Garat répond à l'objection relative au langage en vrai nominaliste : « Penser, dit-il, c'est compter, c'est calculer des sensations ; et ce calcul se fait, dans tous les genres, avec des signes, comme en arithmétique. » D'où il semble conclure que ce sont les signes qui engendrent la pensée. Puis il fait de l'esprit sur la phrase de Rousseau que son adversaire lui avait opposée, au lieu de la soumettre à une discussion sérieuse : « Rousseau, dit-il, voulait découvrir les sources d'un grand fleuve, et il les a cherchées dans son embouchure, ce qui n'était pas le moyen de les trouver ; mais c'était le moyen de croire, comme on l'a dit des sources du Nil, qu'elles n'étaient pas sur la terre, mais dans le ciel. » Sur la question de la distinction de l'âme et

du corps, Garat se défend avec plus d'habileté. Il s'élève contre ceux qui veulent voir de l'impiété partout où il n'y a point de théologie. Le propre du philosophe, dit-il, est de ne juger que quand il voit clair ; de s'arrêter là où s'arrête la pleine lumière. C'est pourquoi, entre le matérialiste, qui prétend que la matière pense, et le spiritualiste, qui soutient qu'elle ne pense pas, le philosophe sensé et modeste fait comme Locke, il s'abstient, parce qu'il ne se sent assez éclairé ni pour affirmer ni pour nier. Est-il raisonnable de lui faire un crime de sa prudence et d'ériger en autant de forfaits toutes les précautions qu'il prend pour éviter l'erreur ?

Saint-Martin répliqua qu'il comprendrait de tels doutes chez un simple particulier, mais qu'il ne les comprenait pas chez un homme investi de la fonction d'instruire ses semblables. Il les comprenait d'autant moins, disait-il, que la question, sur laquelle roulait le débat, n'était point de celles qu'on pouvait résoudre ou ne pas résoudre sans que la science cessât de subsister. Elle était telle que de la solution qu'on en donnait, dépendait celle de toutes les autres. Non content de combattre l'opinion de Garat, Saint-Martin explique comment il y a été amené par une sorte d'indécision et de mollesse d'esprit et aussi par son engouement servile pour Condillac, un auteur qui n'a pourtant rien de séduisant : « Soit que j'aie mal saisi le *Traité des sensations*, dit-il, soit que je n'aie pas votre secret, je n'y ai presque pas rencontré de passage qui ne me repousse, et je puis dire n'en avoir pas rencon-

tré un qui m'attraie. Sa statue, par exemple, où tous nos sens naissent l'un après l'autre, semble être la dérision de la nature qui les produit et les forme tous à la fois. Jugez combien il y a à se reposer sur les conséquences. Pour moi, chacune des idées de l'auteur me paraît un attentat contre l'âme » Après ces énergiques paroles, notre théosophe déclarait qu'il ne mettait pas, comme Garat, Condillac et Bacon sur la même ligne. Autant, disait-il, il était repoussé par le premier, autant il était attiré par le second dont les grandes vues tranchaient si fortement avec les vues mesquines de son successeur.

Cette discussion fit du bruit, à cette époque de demi-renaissance intellectuelle : elle prit le nom de bataille Garat. Les auditeurs se partagèrent entre les deux champions, d'après leurs sympathies soit pour leur talent, soit pour leurs opinions. Garat avait montré une courtoisie de bon goût et une souplesse de dialectique qui ajoutèrent encore à sa réputation. Quant à Saint-Martin, il avait fait preuve d'une vigueur de logique, qui ne lui était pas ordinaire, et l'avait mise au service d'une doctrine pleine d'élévation. Il put donc écrire, sans trop de forfanterie, dans ce style que nous connaissons déjà, qu'il avait lancé une pierre au front d'un des Goliaths du temps, et que les rieurs n'avaient pas tous été pour lui.

Nous avons cru devoir retracer en détail ce curieux débat, parce qu'on y voit aux prises, pour la première fois, deux doctrines, qui doivent

encore pendant longtemps se disputer l'empire, et aussi parce que ce qui était engagé dans cette discussion, scolastique en apparence, c'était ce que nous devons avoir à cœur par dessus tout, les intérêts moraux et religieux de l'espèce humaine.

Malgré son peu de durée et le petit nombre de leçons qui y furent faites, la première École Normale remit en honneur les choses de l'esprit, après le règne grossier de la Terreur, et donna aux études philosophiques, en particulier, une impulsion assez vigoureuse. Il en fut de même et à un bien plus haut degré de cette autre création de la Convention, qui est encore une des gloires de notre pays, de l'Institut. C'est ce que nous verrons dans les chapitres suivants[1].

II

LAROMIGUIÈRE

L'Institut est une des créations les plus heureuses et les plus fécondes de la Révolution. Sous l'ancien régime, Paris renfermait bon nombre d'Académies dont les trois principales étaient l'Académie française, l'Académie des inscriptions et belles-lettres et l'Académie des sciences physiques et mathématiques. Mais ces Académies étaient sans lien entre elles et formaient, à vrai dire, des

[1] V. le *Saint-Martin* de M. Caro et la *Philosophie mystique au dix-huitième siècle* de M. Franck.

corps distincts plutôt que des membres d'un seul et même corps. Cependant ces diverses sociétés et celles qui s'étaient organisées à leur imitation, dans la province, rendirent d'incontestables services. En les supprimant, comme elle le fit le 8 août 1793, la Convention montra donc à leur égard une véritable ingratitude, en même temps qu'elle suspendit, de la manière la plus funeste, la haute culture intellectuelle sur toute la face de notre pays.

Heureusement elle s'aperçut à temps qu'il ne s'agissait pas seulement de détruire les institutions du passé, mais qu'il fallait encore les remplacer et les remplacer, s'il était possible, avec avantage. S'inspirant de ce sentiment de l'unité du savoir humain, qui avait, trente ans auparavant, donné naissance à l'Encyclopédie, elle créa l'Institut, qui devait réunir en un seul faisceau toutes les grandes manifestations de l'esprit de l'homme et constituer comme une encyclopédie vivante. Déjà conçue par Mirabeau, puis préparée par Talleyrand et Condorcet, cette admirable création fut réalisée par la Convention, sur le rapport de Daunou (23 octobre 1795) et forma désormais, suivant l'expression du digne rapporteur, l'abrégé de tout le monde savant, le corps représentatif de toute la République des lettres. Cette réunion de toutes les puissances de l'esprit humain, dans un même centre et comme dans un même sanctuaire, frappa les contemporains, et je ne m'étonnerais pas qu'elle ait suggéré à Saint-Simon l'idée qu'il transmit plus tard à Auguste Comte, d'un pouvoir spirituel, re-

présenté, non plus par des prêtres, mais par des savants, et destiné à faire équilibre au pouvoir temporel dont les grands chefs d'industrie, héritiers naturels des grands chefs féodaux, seraient désormais les détenteurs.

Outre le mérite de ramener à l'unité toutes les formes de la culture intellectuelle, l'Institut eut encore celui de faire à la philosophie une place qu'elle n'avait pas eue, au moins officiellement, dans les anciennes Académies, en lui affectant la seconde des quatre classes dont il était composé, celle des sciences morales et politiques. Cette innovation s'explique, d'une part, par le bon sens, qui veut que les sciences relatives à l'homme et à la société soient cultivées et honorées au moins à l'égal des sciences de la nature, et, de l'autre, par le rôle immense que la philosophie avait joué au dix-huitième siècle et par celui qu'elle jouait encore dans la Révolution ; car cette dernière n'avait pas cessé de s'inspirer de ses principes et de se considérer comme son œuvre. La classe des sciences morales et politiques comprenait d'ailleurs, outre la section d'analyse des sensations et des idées, qui répondait à la philosophie pure, celles de morale, de législation, d'économie politique, d'histoire philosophique ou générale et de géographie, qui répondaient à la philosophie appliquée.

De toutes ces sections, celle qui se distingua le plus, soit par sa fécondité, soit par son originalité, fut celle d'analyse. Elle comptait, parmi ses membres, des hommes comme Garat, Laromiguière,

Destutt de Tracy, Cabanis. Or, si le premier se désintéressait assez généralement des travaux de la section et se réservait pour l'enceinte plus bruyante des assemblées politiques, les autres, qui étaient des hommes aussi modestes et aussi laborieux qu'éminents, lui firent de fréquentes communications : « Plusieurs de ces écrivains, dit M. Jules Simon, qui les caractérise à merveille, étaient mêlés aux affaires publiques ; mais leur principale affaire était la philosophie ; leur vie entière lui appartenait ; on trouverait difficilement à une autre époque une pléïade aussi nombreuse d'esprits distingués voués exclusivement au culte de la science. Les encyclopédistes étaient des combattants, ceux-ci sont des penseurs ; et ce qui rend le fait encore plus remarquable, c'est qu'il se produit à une époque où tout le monde était obligé de lutter pour la vie [1]. »

Nous étudierons successivement ces divers philosophes et d'autres encore, en commençant par Laromiguière [2] dont les mémoires sont fort brefs et peuvent être regardés, malgré leur mérite, comme de simples préliminaires à des travaux plus considérables. L'un roule sur l'analyse des sensations et l'autre sur la détermination du mot *idée*. Nous allons faire connaître le premier, qui est le plus important et qui offre un curieux spécimen de la manière de philosopher de cette époque.

[1] J. Simon, *Une Académie sous le Directoire*, page 464. Calmann-Lévy, 1885.
[2] V. sur ce philosophe, notre ouvrage intitulé : *Spiritualisme*. Perrin, 1887.

Dans ce mémoire, lu le 27 germinal, an IV, Laromiguière fait remarquer qu'en établissant une section d'analyse des sensations, la Convention a sans doute voulu qu'à une métaphysique obscure et inintelligible, succédât une métaphysique fondée sur la connaissance expérimentale de l'homme, et qu'au lieu d'agiter stérilement des questions insolubles, on abordât seulement, sur les pas de Locke et de Condillac, celles qui comportent une solution positive. C'est le demi-positivisme que nous avons déjà rencontré chez Garat et que nous retrouverons chez la plupart des idéologues. Mais notre auteur estime, en vrai disciple de Condillac, habitué à procéder avec méthode, qu'avant de traiter de l'analyse des sensations, il faut se rendre compte de la nature de l'analyse, d'une part, et de celle des sensations, de l'autre, et qu'avant d'expliquer ce qu'on entend par le mot *analyse*, il faut expliquer ce qu'on entend par le mot *principe* et par le mot *système*, vu que l'analyse consiste à ramener tous les faits à un seul principe et à les coordonner en un système unique. Dans ses explications, Laromiguière va, comme la plupart des condillaciens, des exemples aux définitions, et procure ainsi à ses lecteurs la satisfaction de croire qu'ils ont trouvé ces dernières tout seuls. D'où vient, se demande-t-il, le pain, qui fait le fond de notre alimentation journalière ? Il vient de la pâte. Et la pâte ? De la farine. Et la farine ? Du grain. Donc le grain est le principe, c'est-à-dire l'élément primordial du pain. Un principe est donc un fait qui prend successive-

ment diverses formes : voilà la définition cherchée. Cette définition est-elle aussi exacte qu'elle est ingénieuse ? Nous ne le pensons pas. Laromiguière n'accorde le titre de principes qu'aux éléments composants, sans se préoccuper des forces composantes et, en cela, il a grand tort. Le grain peut être la cause matérielle du pain, mais les deux industriels qui l'ont, l'un moulu, l'autre pétri et fait cuire, en sont les causes efficientes, c'est-à-dire les vraies causes, les vrais principes.

Après avoir expliqué tant bien que mal le sens du mot *principe,* Laromiguière explique celui du mot *système*. Selon lui, quand nous voyons une suite de faits ordonnés les uns par rapport aux autres, et tous ensemble coordonnés à un principe, et que nous embrassons le tout d'un seul regard, nous appelons cela un système. Ce qui fait l'incomparable mérite d'un système, — Laromiguière le dit avant M. Taine, — c'est qu'il « offre toute une science dans un seul fait, dans une seule idée, dans un seul mot, qui représente cette idée ou ce fait ».

La nature du principe et celle du système étant déterminées, il ne reste plus qu'à déterminer celle de l'analyse. « Pour abréger le langage, dit Laromiguière, au lieu de dire que l'esprit décompose un tout en ses parties, pour se former une idée de chacune, qu'il compare ces parties entre elles pour découvrir leur liaison et pour remonter de la sorte à leur origine, on dit, d'un seul mot, que l'esprit analyse [1]. » — Laromiguière ne s'aperçoit pas que

[1] *Mémoires de l'Institut*, t. I, p. 460.

l'analyse, telle qu'il la conçoit, comprend à la fois la décomposition et la recomposition, l'analyse et la synthèse. — D'un autre côté, il remarque que cette explication de l'analyse est une petite analyse elle-même, dans le sens où il l'entend : elle nous montre, en effet, dit-il, dans ce procédé plusieurs faits qui se transforment les uns dans les autres ; « la décomposition se transforme successivement en comparaison, en perception du rapport des parties et en connaissance du principe. » — Or, c'est là un langage que nous ne saurions approuver. Les faits dont parle ici Laromiguière, sont parfaitement distincts ; nous ne les transformons pas et, à plus forte raison, ils ne se transforment pas eux-mêmes les uns dans les autres : nous les ajoutons les uns aux autres, par autant de déploiements spéciaux d'activité, ce qui est bien différent. On peut très bien, en effet, décomposer un tout sans en comparer les parties, et en comparer les parties sans remonter à leur principe ; de l'un de ces faits aux autres, il y a succession, mais non transformation. Nous insistons un peu sur cette inexactitude de langage, dans ce cas particulier, parce qu'on la retrouve dans l'analyse des facultés de Condillac et dans celle de Laromiguière lui-même.

Laromiguière explique beaucoup moins longuement le mot *sensation* que le mot *analyse*. Suivant lui, la sensation est « ce bien-être ou ce mal-être que nous éprouvons, lorsqu'il se fait quelque mouvement dans nos organes ou dans nos sens ». Non seulement nous sentons, dit-il, mais, à chaque ins-

tant, nous éprouvons une infinité de sensations; car, à chaque instant, l'univers presque entier se réfléchit sur nos organes. Aussi l'analyse de nos sensations semble une entreprise presque aussi difficile que celle de l'univers lui-même. Heureusement notre auteur nous rassure, en déclarant qu'il ne s'agit pas d'étudier la sensation dans ses objets — on n'en finirait pas, — mais en elle-même et dans les phénomènes dont elle est le principe. Seulement il nous rend toutes nos appréhensions, quand il ajoute que ces phénomènes, dont la sensation est le principe, sont le jugement, la réflexion, l'amour de la vertu, la contemplation de la divinité. Nous nous demandons, en effet, comment nous pourrons bien faire sortir d'un principe aussi pauvre que la sensation des phénomènes aussi riches, et aussi comment les animaux, qui sentent comme nous, ne jugent et ne réfléchissent pas comme nous, et n'ont aucun soupçon ni de la vertu ni de la divinité, bien loin d'aimer l'une et de contempler l'autre. Tout cela nous porte à croire, en dépit de Laromiguière, que toutes ces manifestations de la vie intellectuelle et morale ont une source plus haute que la sensation, à savoir, la volonté et la raison.

Ce mémoire de Laromiguière offre, comme on a pu en juger, bien des vues fines et ingénieuses, et l'art avec lequel elles sont présentées en augmente encore le prix. Il est impossible de mieux expliquer que l'auteur ne le fait le mot *principe*, dans le sens purement scientifique qu'il lui donne, ainsi que le

mot *système*, à le prendre dans le sens où on doit le prendre et où on l'a pris de tout temps. Néanmoins nos observations subsistent. Il reste vrai qu'outre les principes, au sens scientifique du mot, il y a des principes au sens métaphysique; qu'outre les simples antécédents, il y a des causes efficientes; qu'outre les sensations, qui précèdent la plupart des faits de l'ordre moral, il y a la raison et la volonté libre qui les engendrent. Nous aurons occasion de renouveler ces remarques à propos des travaux plus développés de Destutt de Tracy; mais le travail de Laromiguière, si bref qu'il soit, les appelait naturellement.

CHAPITRE II

DESTUTT DE TRACY

—

IDÉOLOGIE OU PHILOSOPHIE DE LA PENSÉE

Idéologie proprement dite. — Grammaire générale. — Logique.

I

IDÉOLOGIE PROPREMENT DITE

Garat et Laromiguière étaient des lettrés, l'un d'un talent brillant et facile, l'autre d'un goût exquis et délicat, que les circonstances avaient amenés à cultiver la philosophie, telle qu'on la concevait de leur temps, et qui s'étaient bornés à en dessiner rapidement les grandes lignes. Destutt de Tracy et Cabanis avaient commencé par être l'un un officier supérieur, versé dans les sciences physiques et mathématiques; l'autre un physiologiste, pour lequel le corps humain n'avait plus guère de secrets : aussi, quand ils abordèrent la science de l'homme, ils y portèrent et les procédés rigoureux

et les connaissances précises des sciences de la nature. Les deux premiers s'étaient contentés d'élémenter pour ainsi dire l'idéologie; les deux derniers lui donnèrent, soit pour la forme, soit pour le fond, son organisation complète et définitive.

Destutt de Tracy, que nous étudierons d'abord, était né en 1754, dans un vieux château du Bourbonnais. Il descendait d'une de ces anciennes familles écossaises dont les chefs guerroyèrent contre les Anglais, sous la bannière de la France, du temps de Charles VII et de Louis XI, et finirent par se fixer dans notre pays. Il commença lui-même par porter l'épée et fut promu rapidement au grade de colonel, puis au grade de maréchal de camp, qui équivalait à celui de général. Devenu, par la mort de son aïeul, comte de Tracy et possesseur d'une fortune considérable, il fut désigné par sa situation, comme par son mérite, pour représenter la noblesse à l'Assemblée Constituante et y siégea parmi les libéraux de la nuance de Lafayette.

Quand le Gouvernement fut tombé entre les mains des violents, Tracy se tint à l'écart et se mit à étudier les savants de son époque, particulièrement Buffon et Lavoisier. Jeté dans les prisons de la Terreur, il y passa de l'étude Lavoisier à celle de Condillac : « Je n'avais lu de ce dernier, dit-il, que l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Je lus en prison tous ses autres ouvrages et je lus aussi l'ouvrage de Locke. » Il s'aperçut alors que le propre objet de la philosophie est la pensée, et il résolut d'arriver à des vues claires sur un

objet de cette importance. — C'était l'idéologie qu'il allait organiser. — Un détail qu'il ne faut pas oublier, parce qu'il peint l'homme au naturel, c'est que le jour où Tracy arriva à se satisfaire sur la plupart des questions qu'il s'était posées, fut le 5 thermidor. Pendant que la voix sinistre du geôlier faisait retentir les sombres corridors de la prison des Carmes du nom des détenus, qui étaient traduits devant le tribunal révolutionnaire et dont le nombre s'éleva ce jour-là jusqu'à quarante-cinq, Tracy vaquait paisiblement à ses travaux. Nous avons encore les équations que l'impassible analyste écrivit ce jour-là et qu'il devait plus tard développer dans trois de ses livres : « Le produit de la faculté de penser ou percevoir, écrivait-il, = connaissance = vérité — c'était la matière de son idéologie — ; vertu = bonheur = sentiment d'aimer — c'était le sujet de sa morale — ; liberté = égalité = philanthropie — c'était le sujet de sa politique. C'est ainsi que, dans le même temps, presque le même jour, un grand poète, non moins noble que Tracy, consacrait au culte de l'art ses derniers instants. Mais Tracy fut plus heureux qu'André Chénier, qui mourut le 6 thermidor : il devait mourir le 11 et les événements du 9 le sauvèrent.

Une fois rendu à la liberté, Tracy continua les travaux qu'il avait commencés en prison. Sur la recommandation de son ami Cabanis, qui le goûtait fort, il fut nommé membre associé de l'Institut, sans avoir encore rien publié. Pour répondre

à la confiance dont l'illustre Compagnie l'avait honoré, il composa plusieurs mémoires, qui commencèrent sa réputation, et écrivit un bon nombre d'ouvrages, qui y mirent le sceau : son *Idéologie* (1801); sa *Grammaire* (1803); sa *Logique* (1805); son *Traité de la Volonté* ou *Économie politique* et son *Commentaire de l'Esprit des Lois*.

Sénateur sous l'Empire, pair de France sous la Restauration, membre de l'Académie des sciences morales nouvellement rétablie, sous le gouvernement de Juillet, Tracy resta jusqu'à la fin fidèle aux opinions politiques et philosophiques qu'il avait autrefois embrassées. On raconte qu'à l'âge de quatre-vingts ans il se faisait encore lire ce Voltaire, qui avait charmé sa jeunesse et qu'il savait par cœur. — Il ne mourut qu'en 1836.

Destutt de Tracy conçut la philosophie comme Condillac, comme Garat et comme Laromiguière ; mais il lui donna le premier un nom nouveau et en parfait rapport avec l'idée qu'ils s'en faisaient les uns et les autres. Suivant lui, celui d'*Analyse des sensations et des idées,* par lequel on la désigne depuis quelque temps, est une périphrase et non pas un nom véritable ; de plus, il a le défaut de signifier le travail qui produit la science dont il s'agit, plutôt que cette science elle-même. C'est comme si on disait *Analyse des sources de la richesse*, pour désigner l'Economie politique, ou *Analyse des phénomènes qui déterminent les divers points du globe,* pour désigner la Géographie. A défaut de cette périphrase, on pourrait bien recourir

au mot *métaphysique;* mais Tracy n'en veut pas. D'après lui, en effet, ce mot désigne un ensemble de spéculations sur l'origine et la nature des êtres, sur la cause première et sur les substances spirituelles, qui ne rentrent point dans la science de la pensée, telle qu'on l'entend aujourd'hui. Le mot *psychologie* lui-même, qui a été employé quelque part par Condillac, est encore trop ambitieux; car il implique une connaissance de la nature intime de l'âme que personne ne peut se flatter d'avoir. Il n'y a qu'un seul terme qui paraisse à Tracy propre à désigner avec précision la science en question, c'est le mot *idéologie;* car il veut dire simplement science des idées, c'est-à-dire des phénomènes de la pensée et de leurs lois. C'est en se fondant sur ces raisons assez plausibles pour qui se place au point de vue de Tracy, que notre philosophe adopta et fit adopter ce terme, qui devait avoir une assez grande fortune [1].

Pour achever de caractériser l'idéologie, Tracy se demande quels sont ses rapports avec les autres sciences. Elle est, suivant lui, une partie de la zoologie; car on n'a qu'une connaissance imparfaite d'un animal, si on ne connaît pas ses facultés intellectuelles. Buffon, dit-il, l'a très bien compris; car il a fait de l'étude de l'intelligence et de la pensée le couronnement de l'étude de l'homme. Avant lui, Locke avait conçu la science de l'intelli-

[1] *Mémoires de l'Institut. — Sciences morales et politiques*, tome I, p. 322 et suivantes.

gence de la même manière; il avait tenté de l'observer et de la décrire comme on observe et comme on décrit une propriété d'un minéral, d'un végétal ou d'un animal et en faisant abstraction de toute donnée métaphysique. Ce fut en suivant ses traces que Condillac créa cette idéologie dont Tracy se propose seulement de combiner les éléments épars [1].

Non content de déterminer le véritable objet de l'idéologie, de lui donner son véritable nom et de signaler ses rapports avec les autres sciences, Tracy en trace les grandes divisions et apprécie le degré de certitude de chacune d'elles. Il déclare quelque part qu'elle doit étudier non seulement les idées prises en elles-mêmes, mais encore les organes qui les élaborent, ainsi que les signes qui les expriment et les produisent au dehors, c'est-à-dire qu'elle est inséparable de la physiologie d'un côté, de la grammaire de l'autre. Ailleurs, il propose une division plus simple, où l'idéologie et la physiologie figurent seules, mais où la première est bien loin d'être subordonnée à la seconde, comme dans certaines théories de nos jours. Le passage vaut la peine d'être cité *in extenso:* « L'idéologie me paraît se partager en physiologique et rationnelle: la première très curieuse et exigeant de vastes connaissances, mais ne pouvant guère, dans l'état actuel des lumières, se promettre d'autres résultats de ses plus grands efforts que la

[1] *Idéologie*, préface de 1804, p. XIII et suivantes.

destruction de beaucoup d'erreurs et l'établissement de quelques vérités précieuses, mais encore peu liées entre elles; la seconde, l'idéologie rationnelle, exigeant moins de science, ayant peut-être moins de difficultés, mais possédant des faits suffisamment liés et ne songeant qu'à leurs conséquences, a l'avantage d'être susceptible d'applications directes et de former déjà un système complet. C'est à celle-là, ajoute Tracy, que je me borne. Je prends nos facultés telles qu'elles sont et ne m'occupe que de leurs effets [1]. » C'est, comme on voit, une justification anticipée de la psychologie, telle que l'ont entendue, après Locke et les Écossais, les psychologues non physiologistes de notre temps.

Il est à souhaiter, suivant Tracy, que l'idéologie ainsi comprise se développe rapidement; car c'est à ses progrès que ceux de toutes les sciences morales et politiques sont attachés. C'est, en effet, de la science théorique de l'homme pensant que dépendent les arts ou sciences pratiques qui le concernent : l'art de communiquer ses idées, celui de les combiner, celui de les enseigner, celui de les faire régner dans la vie soit des individus, soit des sociétés, c'est-à-dire la grammaire, la logique, l'éducation, la morale et la politique [2].

Ces préliminaires établis, — on voit avec quelle netteté et quelle précision, — Destutt de Tracy entre en matière.

[1] *Mémoires de l'Institut*, tome I, p. 326 et 344.
[2] *Mémoires de l'Institut*, t. I, p. 287.

La première question qu'il se pose est celle de savoir ce que c'est que penser. On pense, dit-il, quand on éprouve des sensations; on pense, quand on se souvient; on pense, quand on juge; on pense, quand on veut; mais, quelles que soient les diverses manières dont on pense, penser, c'est toujours sentir. Sentir, dans le sens restreint du mot, c'est sentir une sensation; se rappeler, c'est sentir un souvenir; juger, c'est sentir un rapport; vouloir, c'est sentir un désir. Donc, si les langues étaient bien faites, on remplacerait partout le mot *penser* par le mot *sentir*, et le mot *intelligence* par le mot *sensibilité*.

Et qu'on ne dise pas que ni la mémoire, ni le jugement, ni la volonté ne peuvent s'expliquer par la seule sensation. La sensation suppose une modification cérébrale actuelle et la mémoire une modification cérébrale antérieure; mais, à part cela, il y a entre elles une complète identité. D'un autre côté, le jugement est une conséquence nécessaire de la sensation : il suffit, en effet, de sentir distinctement deux sensations, pour sentir leurs ressemblances et leurs différences. Quant à la volonté ou désir — car, pour Tracy, désirer et vouloir, c'est tout un, — elle résulte immédiatement et fatalement de la propriété qu'ont certaines sensations, de nous procurer de la peine ou du plaisir et des jugements qui les accompagnent. De toutes nos facultés, c'est la moins libre en un certain sens; car il n'y en a point qui dépende moins de nous et dont nous soyons moins les

maîtres que celle de sentir ou de ne pas sentir un désir [1].

Telle est la théorie des facultés de l'âme que Tracy a conçue et sur laquelle il a bâti tout son système. Examinons-la donc avec soin ; car tant vaut la théorie, tant vaut le système auquel elle sert de fondement.

Pour faire rentrer la mémoire, le jugement et la volonté dans la sensibilité, Tracy traduit les mots *se souvenir, juger* et *vouloir* en ceux de *sentir un souvenir, sentir un rapport* et *sentir un désir*. Il ne s'aperçoit pas que la langue, produit d'une psychologie instinctive, mais sûre, repousse absolument ces manières de s'exprimer, ce qui constitue déjà un préjugé défavorable à sa doctrine. Ce qui achève de lui ôter toute valeur scientifique, c'est qu'elle ramène à la mémoire instinctive, telle qu'elle fonctionne dans l'animal, sous l'influence de l'association mécanique des idées ou plutôt des impressions, la mémoire volontaire, qui n'existe que chez l'homme, avec l'effort, le *nisus*, qui la caractérise ; c'est qu'elle identifie, en outre, les consécutions aveugles dont parle Leibniz, avec les jugements éclairés, qui se fondent sur des raisons que la seule raison comprend et apprécie ; c'est enfin qu'elle n'admet aucune différence entre le désir fatal, qui, en s'exaltant, engendre la passion, et la volonté libre, qui, en se raidissant, la contient et la réprime. Ajoutons que ramener à la sensibilité, qui

[1] *Idéologie*, chap. I, II, III, IV et V.

est l'essence de l'animal, la pensée, qui est l'essence de l'homme, c'est confondre notre espèce avec le genre auquel elle appartient, en supprimant les différences caractéristiques qui nous distinguent de nos congénères, et absorber l'ordre moral dans l'ordre physique. C'est, du reste, une conséquence devant laquelle Tracy ne reculerait pas, lui qui fait de l'idéologie une simple dépendance de la zoologie.

II

IDÉOLOGIE PROPREMENT DITE *(suite)*

Après avoir étudié la sensation en elle-même, Tracy l'étudie dans ses rapports avec les objets extérieurs ; il se pose, pour parler comme les Allemands, la question de sa portée objective. Une sensation, dit-il, est une simple modification de notre être, un fait qui se passe uniquement en nous : comment peut-elle donc nous faire connaître les corps, c'est-à-dire des êtres différents de nous-mêmes et placés hors de nous ? On répondra peut-être que les sensations nous révèlent d'où elles viennent et nous apprennent, par conséquent, qu'il y a des corps. Mais cette propriété de nous révéler d'où elles viennent, toutes les sensations ne la possèdent pas. Si nous n'éprouvions que des sensations internes, nous ne connaîtrions que notre propre existence ; si nous étions bornés aux sensations du goût, de l'odorat et de l'ouïe, nous ne serions pro-

bablement pas plus avancés ; car elles se produisent souvent en nous sans l'intervention d'un objet extérieur. On peut en dire autant des sensations visuelles et des sensations tactiles ; elles ne nous donnent pas nécessairement des connaissances objectives. Ajoutons que, tant que nous ne connaissons pas les objets extérieurs, nous n'avons que des sensations indistinctes que nous confondons toutes en une seule, faute de pouvoir les distinguer par les objets auxquels elles se rapportent. Aussi, à défaut de deux éléments distincts dont il puisse saisir le rapport, le jugement ne saurait s'exercer, et, le jugement ne s'exerçant pas, le désir ou volonté, qui en dépend, ne saurait non plus se produire. Tant que nous sommes bornés aux sensations énumérées plus haut, la connaissance des corps et le déploiement de notre esprit sont donc également impossibles.

Il n'y a, suivant Tracy, que la motilité, avec les sensations qui en dérivent, qui puisse à la fois nous révéler le monde extérieur et tirer nos autres facultés de leur inertie. Seule elle nous fait connaître les corps, par suite de la résistance qu'ils opposent à notre mouvement ; seule, par conséquent, elle établit un lien entre nous et l'univers sensible. Aussi lui attribue-t-il une importance capitale. Il y voit, avant Maine de Biran, une moitié de notre faculté de sentir, dont les autres sens réunis formeraient l'autre moitié. Par ceux-ci, en effet, nous recevons les impressions des corps, sans les apercevoir ; par celle-là, nous allons pour ainsi dire les

saisir au sein de l'espace et elle nous procure, en même temps que l'idée de mouvement, celle de solidité et d'étendue. C'est comme un sixième sens qu'on n'a pas distingué jusqu'ici, parce qu'il n'a pas d'organe exclusif et est répandu sur tout le corps, un sens qui nous révèle les causes de ses propres sensations et nous permet de grouper autour d'elles les causes de celles des autres sens.

Mais, en même temps que la motilité nous découvre le monde extérieur, elle met en branle le monde intérieur que nous portons en nous, avec toutes les pièces qui le composent : « Lorsque nous éprouvons, dit Tracy, cette sensation accompagnée de résistance dans une direction et de mouvement dans une autre, comme lorsque notre main glisse le long d'un corps sur lequel elle s'appuie, il est impossible que ces deux sensations se confondent [1] ». C'est là, ajoute-t-il, le premier exemple de perceptions à la fois simultanées et distinctes, le premier, par conséquent, qui donne lieu à l'action du jugement et par suite à l'éclosion du désir ou — ce qui est la même chose — de la volonté. Nous sortons alors du domaine des simples affections pour entrer dans celui des vraies connaissances. Il ne faut donc pas « accorder à Condillac que la statue, privée de mouvement, fera plusieurs comparaisons ou, en d'autres termes, portera plusieurs jugements et acquerra plusieurs connaissances [2] ». Rien de tout cela n'est possible sans la motilité.

[1] *Mémoires de l'Institut*, tome I, p. 333.
[2] *Mémoires de l'Institut*, tome I, p. 334.

Cette opinion que Tracy avait exposée dans ses Mémoires lus à l'Institut, il la modifia sensiblement dans son *Idéologie*. Là, il suppose : 1° que nous connaissons les corps non par suite d'un mouvement quelconque, mais par suite d'un mouvement volontaire ; 2° que nous nous souvenons, que nous jugeons et que nous voulons, non par suite d'un acte de motilité, mais par le simple effet de la sensation. Il constate et explique lui-même son changement de manière de voir : La sensation que nous éprouvons dans le mouvement instinctif, dit-il, vient-elle à cesser par l'effet d'un obstacle, « nous en sommes avertis, cela est vrai. Cependant rien ne nous indique encore ni pourquoi elle cesse, ni ce qui s'y oppose. Mais, si à cette sensation de mouvement nous ajoutons la condition qu'elle soit volontaire, qu'elle soit accompagnée du désir de l'éprouver encore, nous sommes sûrs, lorsqu'elle cesse, que ce n'est pas de notre fait. Nous sommes certains en même temps de l'existence de nous qui voulons et de celle de quelque chose qui résiste [1]. » En d'autres termes, la cessation de ma sensation de mouvement n'ayant pas sa cause dans mon désir, dans ma volonté, c'est-à-dire en moi, elle l'a hors de moi, car tout effet suppose une cause : voilà le non-moi trouvé. « Je crois, ajoute Tracy, que des mouvements voulus peuvent seuls nous conduire à cette connaissance (à celle des corps, du non-moi) ; mais

[1] *Extrait de l'Idéologie*, chap. VII.

en même temps il me paraît prouvé, par la théorie et par les faits, que par cela seul que nous percevons une sensation, nous pouvons porter au moins le jugement qu'elle est agréable ou désagréable d'une certaine manière, et, par conséquent, former le désir d'éprouver la sensation du mouvement [1]. »

Dans une série de lettres encore inédites qu'on a bien voulu nous communiquer, Maine de Biran se prononce contre la dernière opinion soutenue par Tracy et prend parti pour la première, dont il s'était — il le reconnaît — largement inspiré dans son Mémoire sur l'habitude. Suivant lui, les premiers mouvements, qui nous font connaître l'existence du monde extérieur, sont, non pas des mouvements volontaires, mais des mouvements susceptibles de le devenir promptement, comme les vagissements de l'enfant, qui sont d'abord purement instinctifs et qui deviennent intentionnels, quand il a remarqué l'effet qu'ils produisent sur l'entourage. Biran dérive, comme Tracy, de la motilité, non seulement la connaissance des corps, mais encore le souvenir, le jugement et le désir. Il fait plus, il en dérive le sentiment du moi, la connaissance de l'existence personnelle elle-même. Aussi reproche-t-il à Tracy de n'avoir pas vu cette conséquence des principes qu'il avait posés : « Tout ce qu'on peut vous reprocher, selon moi, dans votre premier travail, dit-il, c'est de n'avoir pas vu tout ce qui était renfermé dans vos principes (ce

[1] *Idéologie, extrait raisonné*, chap. VIII.

qui arrive toujours aux inventeurs), de n'avoir pas vu que la sensation du mouvement, devenue volontaire, par une sorte de progrès très rapides sans doute, comprenait, hors de la résistance extérieure elle-même, cette *aperception personnelle* que vous présupposiez et avec elle toutes les facultés et les idées subjectives sous quelque nom qu'on les désigne... Ce que vous n'avez pas fait, monsieur, j'ai tâché de le faire en m'emparant des principes que vous m'avez pour ainsi dire légués et les suivant aussi loin que mes forces ont pu me le permettre jusqu'à présent [1]. »

C'est en vain que Tracy prétend que, plusieurs de nos modifications ayant la propriété de nous être agréables ou désagréables, cette seule circonstance de trouver à nos sensations de tels caractères, suppose déjà un rapport senti entre elles et implique, par conséquent, le jugement et avec lui le souvenir et le désir, de sorte que ces facultés, loin de dériver de la motilité, lui préexistent. A cela, Biran répond en faisant observer qu'une telle doctrine est purement et simplement un retour à celle de Condillac, qui dérive tout de la sensation. Puis il se demande sur quoi Tracy s'appuie pour renoncer à sa première opinion et revenir à celle de Condillac qu'il avait d'abord combattue. Tracy s'appuie sur ce qu'il avait fondé sa première opinion sur l'existence de la sensation à l'état pur,

[1] Première lettre inédite, écrite probablement en 1804, tirée de la collection de M. Ernest Naville, que M. Alexis Bertrand doit prochainement publier.

c'est-à-dire sur ce qui lui paraît aujourd'hui une simple hypothèse, une abstraction réalisée. Mais Biran lui répond que, bien loin d'être une abstraction réalisée, la sensation pure existe positivement dans la nature, C'est ce dont on peut se convaincre en étudiant l'état de sommeil, l'état de délire, en un mot, tous les états où le moi est, pour ainsidire, *hors de lui-même*. Or, de la sensation ainsi considérée, dit Maine de Biran, « il est à jamais impossible de déduire *aucune des facultés* de notre intelligence conçues comme elles doivent l'être, sur le modèle que nous en trouvons en nous-mêmes : d'où je conclus en faveur de vos anciens principes et contre les nouveaux [1]. »

Nous ne voulons pas insister davantage sur cette curieuse discussion de Maine de Biran contre Destutt de Tracy. Mais il nous a paru utile d'en retracer les principaux traits, pour faire connaître, d'une part, les phases que la pensée de Tracy a traversées, de l'autre, l'influence qu'il a exercée sur son éminent contradicteur.

Ce n'est pas, du reste, le seul point sur lequel il y ait lieu de comparer ces représentants de deux doctrines rivales. Après avoir distingué le moi du non-moi, Destutt de Tracy laisse là le premier, pour ne plus s'en occuper, et s'occupe, au contraire, très longuement du second. Il se demande curieusement quelles sont ses diverses propriétés et de quelle manière nous arrivons à les connaître. L'i-

[1] Première lettre inédite.

dée de son inertie, celle de sa mobilité, celle de sa force impulsive, celle de son étendue sont successivement l'objet de ses investigations. Quant à Biran, en vrai philosophe qu'il est, il ne porte pas son esprit au dehors, il le replie au dedans de lui; il n'étudie pas le non-moi, mais le moi lui-même. Il trouve en lui les idées fondamentales de cause, de substance, d'unité, d'identité, de liberté, et établit admirablement qu'elles répondent à des réalités intérieures, qui en sont comme les types et les exemplaires. L'idée de cause, en effet, ne peut venir originairement que du sentiment de notre causalité propre, de la conscience du sujet faisant effort et en suppose l'existence. Il en est de même de toutes les idées congénères, de celle d'unité, de celle d'identité, de sorte qu'il y a lieu d'admettre, à côté du monde matériel que les sens nous découvrent, un monde spirituel, qui nous est révélé par la conscience. C'est ce que Tracy n'a pas compris, parce qu'il n'a pas assez consulté la conscience ni assez creusé les idées essentielles qu'elle nous fournit.

Non seulement il ne l'a pas assez consultée, mais il a méconnu ses révélations les plus claires, et a été amené par là à concevoir le moi de la manière la plus étrange et à nier, avec ses attributs essentiels, la spiritualité qui les résume. Suivant lui, le moi s'étend dans l'espace, comme dans la durée; il est une collectivité plutôt qu'une unité véritable : « Son étendue en espace est composée de toutes les parties sentantes ensemble et obéissantes à la

même volonté; et en durée de toutes les perceptions que nous savons leur avoir appartenu. » Le moi ressemble à un bal : il est formé de parties réunies pour sentir, comme le bal de personnes réunies pour danser. Leurs éléments à l'un et à l'autre ont beau se renouveler, c'est toujours le même moi et c'est toujours le même bal[1]. — Comprendre de cette manière l'unité et l'identité du moi, c'est véritablement les nier, en même temps que la personnalité à laquelle ils servent de fondement; c'est rendre incompréhensibles la comparaison et le jugement, qui supposent l'unité du moi, ainsi que le souvenir et la responsabilité qui impliquent son identité.

Mais nous oublions que cette dernière objection n'est pas faite pour arrêter Tracy. Il ne saurait admettre la responsabilité; car il n'admet ni la volonté ni la liberté. Il identifie, en effet, la première avec le désir et voit dans le désir le résultat nécessaire « de certains mouvements qui se produisent dans les organes ». Quant à la seconde, il la nie formellement; car il déclare « avec Locke, qu'être libre, c'est seulement avoir le pouvoir d'exécuter sa volonté, et que toutes les fois qu'on donne un autre sens à ce mot, on ne s'entend plus[2] ». C'est tirer du matérialisme sa conséquence naturelle, qui est le fatalisme.

Quelle différence n'y a-t-il pas entre la doctrine de Maine de Biran et celle-là! Pendant que Tracy

[1] *Mémoires de l'Institut*, tome I, p. 311 et 312.
[2] *Idéologie*, chap. XIII.

voit dans le mouvement volontaire un mouvement comme un autre, qui ne diffère en rien de ceux dont la nature est le théâtre, et qui en est comme la résultante, Biran y voit un mouvement *sui generis*, qui ne ressemble à rien et qui a pour caractère l'effort. Or, « dans l'effort, tel que nous l'apercevons et le reproduisons à chaque instant, il n'y a point d'excitation, point de sentiment étranger, et pourtant l'organe musculaire est mis en jeu, la contraction opérée, le mouvement produit, sans aucune autre cause que cette force propre qui se sent ou s'aperçoit immédiatement dans son exercice [1], » et qui n'est autre que la volonté, que le moi lui-même. Pendant que le premier se fait fort d'expliquer les mouvements de l'ordre physiologique, dès que certains mouvements de l'ordre physique lui sont donnés, le second déclare qu'on ne saurait prévoir les mouvements musculaires que l'action d'un *stimulus* extérieur produira sur la main d'un homme, tant qu'on n'aura pas dégagé cette grande inconnue qu'on appelle la puissance de l'effort, puissance qui faiblira peut-être à l'instant, mais qui peut-être aussi se raidira, comme dans le cas de Mucius Scévola, et maintiendra la main immobile sur le brasier ardent ; car il y a en nous une puissance particulière, une force *sui juris*, qui domine la sensibilité et l'enchaîne à ses lois. De nos deux philosophes, comme on voit, l'un confond l'homme avec la nature et croit, avec Spinoza,

[1] *Œuvres inédites* publiées par M. Naville, t. I, p. 211.

qu'il n'y a pas un empire dans l'empire; l'autre l'en distingue et estime, avec Kant, qu'il y a dans le monde deux règnes : le règne de la nature et celui de la liberté.

III

GRAMMAIRE GÉNÉRALE

Destutt de Tracy n'a pas seulement étudié les idées, mais encore les signes qui les expriment ; il n'a pas seulement traité de la philosophie de la pensée, mais encore de celle du langage. On peut même dire que cette dernière est une des parties de la science qu'il a cultivées avec le plus de succès.

Venu après Locke, qui avait été un des principaux promoteurs de ce genre de recherches, et après Condillac, qui, malgré ses exagérations, avait émis sur ce sujet bien des vues ingénieuses, Tracy essaie de coordonner et même de compléter les résultats obtenus par ses deux maîtres.

Suivant lui, les signes qui expriment nos idées et qui composent les langues, sont de plusieurs espèces. Nous en avons qui s'adressent à la vue, tels que les gestes et les figures ; nous en avons qui s'adressent au toucher ; nous pourrions même en avoir qui s'adresseraient au goût ou à l'odorat. Mais les plus usités, parce qu'ils sont les plus commodes et les plus susceptibles d'être perfectionnés, sont ceux qui partent de l'organe vocal et aboutissent à l'organe auditif.

Tout système de signes exprimant directement les idées est une vraie langue. Les gestes sont une langue; car ils expriment la pensée directement et sans intermédiaire. Les figures sont une langue aussi : quand les naturalistes veulent éviter de prodiguer les mots, au lieu de nous décrire longuement un animal, ils nous en tracent le portrait. Les hiéroglyphes, les symboles, les emblêmes sont également des langues ou des parties de langues. Il en est de même des écritures arithmétique et algébrique; car elles représentent directement certaines idées, au lieu de représenter seulement les sons qui les expriment. Quant aux écritures alphabétiques et syllabiques, comme elles ne représentent point les idées, mais les sons qui représentent ces dernières, elles sont de simples écritures, non des langues véritables.

Tous ces systèmes de signes, pour peu qu'ils soient perfectionnés, sont des langages de convention, au moins dans leurs principaux éléments; mais ils supposent d'autres signes au moyen desquels la convention a pu s'établir. Il s'agit de savoir en quoi ces derniers consistent.

Quand nous désirons une chose, nous y portons la main; quand nous souffrons, nous poussons certains cris; quand nous sommes en colère, nous frappons l'objet qui nous irrite. Or, tout homme, produisant lui-même ces effets, devine, quand il les voit produire à ses semblables, ce qui se passe en eux. Les actions des hommes sont donc des signes naturels de leurs sentiments et de leurs pensées. Aussi on leur donne, quand on les considère dans leur ensemble, le nom de langage d'action ou de langage naturel. Ce langage comprend les gestes, les cris, les attouchements; il parle à l'œil, à l'oreille et au tact. Le langage artificiel n'est autre chose que le langage naturel ou langage d'action renouvelé et développé par la volonté. Il consiste — Tracy l'a remarqué avant Biran et Cousin — à refaire avec l'intention de peindre un sentiment ou une pensée, les mêmes actions que ce sentiment et cette pensée nous font faire naturellement, puis à rendre graduellement de telles actions plus expressives. Les attouchements restent toujours à peu près les mêmes, comme la langue des francs-maçons en fait foi. Les gestes sont susceptibles de perfectionnements plus étendus; mais ils n'ont rien de comparable à ceux que peuvent recevoir les émissions de l'organe vocal.

Après ces considérations si nettes et si précises sur la nature des signes, sur leurs espèces et sur leur origine, Tracy aborde la question de leur utilité. Suivant lui, ils nous servent non seulement à transmettre nos pensées, mais encore à les former. C'est grâce à eux que nous combinons nos idées simples, que nous analysons nos idées composées et que nous fixons les résultats de ces combinaisons et de ces analyses par des formules qui nous permettent de les retenir et d'en faire de nouvelles. Sans le signe qui sert de lien à leurs éléments, les idées composées seraient aussitôt dissoutes que formées; sans lui, les idées abstraites et générales,

qui sont si éloignées des sens, nous échapperaient à chaque instant. Elles ne peuvent nous rester présentes qu'autant qu'elles sont unies et comme incorporées à des signes. Le signe, chose sensible, les fait participer, en s'associant à elles, à l'énergie de la sensation qu'il nous cause.

Les signes se perfectionnent en même temps que les idées qu'ils expriment. Le langage satisfait d'abord les premiers besoins de la pensée, puis il lui en donne de nouveaux, en favorisant son action, de sorte qu'alternativement l'idée fait naître le signe et le signe fait naître l'idée. Mais, dans cette série d'actions et de réactions successives, — Tracy l'a dit avant Cousin, — c'est l'idée qui forme le point initial, le principe générateur.

Si les signes ont leurs avantages, ils ont aussi leurs inconvénients. Une fois que l'usage en est établi, nous n'en inventons presque plus : nous les recevons tout faits de nos semblables, de sorte que nous avons presque toujours la perception du signe avant celle de l'idée signifiée. Or, quand nous cherchons à nous rendre compte de cette dernière, nous ne la démêlons d'ordinaire qu'à moitié, surtout si elle est tant soit peu complexe. Aussi elle demeure souvent pour nous fort vague, fort indistincte et fort différente de ce qu'elle est pour d'autres; bien plus, elle ne reste pas la même pour nous à toutes les époques. Par conséquent, on peut dire, en toute rigueur, que nous avons chacun un langage différent et que nous en changeons nous-mêmes aux diverses époques de notre vie. Il

ne faut pas s'étonner, après cela, que nous ne soyons pas toujours de l'avis des autres ni du nôtre propre : nos divergences roulent en général sur des questions de mots, et nous ne saurions être du même avis, quand nous attachons aux mots un sens différent [1].

Voilà une théorie du langage qui ne manque ni de finesse ni de solidité. Tracy énumère très exactement les signes divers qui peuvent servir à l'expression de la pensée et constituer, par leur réunion, les diverses espèces de langage ; il distingue on ne peut mieux les systèmes de signes qui représentent la pensée immédiatement et qui sont proprement des langues, de ceux qui ne la représentent que médiatement et qui sont de simples écritures ; il trace la ligne de démarcation la plus nette entre le langage spontané et instinctif, qui n'est un langage que dans le sens large du mot, et le langage réfléchi et voulu, qui est le seul langage véritable ; enfin, il montre, aussi bien que l'ont pu faire les spiritualistes venus depuis, que la pensée ne naît pas du langage, mais que c'est le langage qui naît de la pensée, et que, si ces deux choses exercent l'une sur l'autre une influence incontestable, c'est en définitive à la pensée que la priorité appartient. Loin d'être atteint par les critiques que Cousin dirige contre Condillac et de Bonald, Tracy peut se vanter d'avoir professé, avant le chef de l'école éclectique, l'opinion que celui-ci a émise dans plu-

[1] *Idéologie*, ch. XVI et XVII.

sieurs passages de ses écrits et notamment dans les lignes suivantes : « Il est absurde de dire que l'homme ne pense qu'au moyen des signes, si l'on n'ajoute qu'il n'a des signes que parce qu'il pense. Les signes ne créent point nos facultés ; c'est, au contraire, notre activité volontaire et libre qui les crée ; c'est donc de cette volonté productive qu'il faut nous relever, non des signes qui n'en sont que les produits [1]. »

Les vues de Tracy, que nous venons de développer, terminent son *Idéologie* et préparent sa *Grammaire;* elles servent en quelque sorte de transition entre ces deux parties de son œuvre. Nous n'analyserons pas la dernière en détail ; nous nous bornerons à en signaler les caractères les plus saillants. Ce qui en fait le principal mérite, c'est qu'elle est une conséquence de son *Idéologie* et une introduction à sa *Logique*. A cette manière de lier et de coordonner toutes les parties d'un vaste ensemble, on reconnaît un esprit systématique et philosophique au premier chef. Ce même esprit se trahit encore dans le choix des questions que l'auteur a traitées; car quelques-unes, telle que celle de la création d'une langue parfaite et celle du perfectionnement des langues existantes, relèvent de la philosophie plutôt que de la grammaire.

Chose singulière, le dix-huitième siècle qui sacrifie, dans l'ordre spéculatif, l'homme à la nature, la raison à l'expérience, l'idéal au réel, fait, dans l'ordre pratique, précisément le contraire. En politique, au lieu d'accepter purement et simplement les institutions que la nature des choses a établies et que l'expérience a consacrées, il croit que l'homme peut les transformer sur le patron de l'idéal et à la lumière de la raison. Il en est de même en grammaire. Au lieu de voir dans les langues des produits de la spontanéité humaine, c'est-à-dire de la nature, il y voit des œuvres réfléchies de l'homme, des œuvres qu'il a produites volontairement dans le principe, et qu'il peut encore transformer aujourd'hui par sa volonté, de manière à les rendre plus raisonnables et plus parfaites. Cependant, en lisant les discussions de Tracy sur ce dernier point, on s'aperçoit que l'esprit du dix-huitième siècle est sur son déclin ; qu'il est découragé ; qu'il s'est aperçu, en luttant contre la nature des choses, que celle-ci était la plus forte et qu'il fallait lui rendre les armes. Ses conclusions, en effet, sont presque toutes négatives. De langue parfaite, il n'y a pas moyen, dit-il, d'en créer une qui réunisse tous les suffrages et se fasse universellement accepter. Quant à rendre universelle une langue actuellement en usage, il n'y faut pas songer non plus, et cette universalité existerait-elle aujourd'hui qu'elle n'existerait plus demain, tant est rapide le flot qui change et emporte toutes les choses humaines ! Tracy se rabat, par conséquent, sur la question de savoir quelles sont les qualités qui doivent être regardées comme les plus précieuses dans une langue et qu'on doit tâcher d'y faire prédominer. On devine

[1] V. Cousin, *Fragments*, cours de 1816-1817.

bien, vu le tour d'esprit de notre auteur, que ce ne sont pas les qualités poétiques qu'il vante, mais que c'est à la clarté, à la précision, à l'analogie, en un mot, aux qualités logiques, que ses préférences sont acquises [1]. Il demande encore, en se plaçant au même point de vue, qu'on perfectionne la prononciation et l'orthographe des langues et qu'on s'efforce de les rapprocher l'une de l'autre, sans se laisser arrêter par de vaines préoccupations d'étymologie ; qu'on rende leurs constructions et leurs syntaxes aussi conformes que possible à la marche logique des idées et qu'on en exclue le désordre qu'y ont naturellement introduit des émotions plus ou moins vives, c'est-à-dire les troubles et le désordre de l'âme; enfin, il conseille d'en bannir les demi-mots et les métaphores, c'est-à-dire tout ce qui est affaire de littérature et de poésie plutôt que de science [2].

Depuis l'époque où Destutt de Tracy se livrait à ces spéculations sur la science du langage, cette science, on le sait, a été renouvelée de fond en comble. L'étude du sanscrit et des autres langues orientales a changé la face de la grammaire et a donné naissance à une science nouvelle, à la philologie, qui n'aspire à rien moins, dans ses prétentions hautaines et dans son ambition sans limites, qu'à supplanter ces antiques sciences qu'on appelle la philosophie et l'histoire, et à détacher de leur domaine

[1] *Grammaire*, chap. VI.
[2] *Mémoires de l'Institut*, tome I, p. 417.

la question des origines. Appuyée sur une multitude incalculable de faits, elle se donne pour une science expérimentale, quelquefois même pour une science physique, et considère son objet comme un quatrième règne de la nature. Les questions relatives à l'origine et à la formation des langues, sur lesquelles la philosophie a jusqu'ici spéculé un peu à l'aventure et qu'elle n'a pu résoudre complètement, faute de données suffisantes, la philologie aspire à en fournir des solutions exactes, positives, tirées de l'étude même des faits. Par l'organe de quelques-uns de ses représentants, elle affiche la prétention de nous apprendre si le langage a toujours existé ou s'il a eu un commencement; s'il dérive de l'élément humain ou de l'élément divin des choses et s'il a été d'abord monosyllabique au polysyllabique. Pour y arriver, elle étudie les éléments du langage moins comme signes que comme sons, moins dans leur fonction que dans leur forme, moins en faisant la physiologie des langues qu'en en faisant l'anatomie [1].

Jusqu'à présent ces promesses sont restées, à beaucoup d'égards, de simples promesses et n'ont point passé à l'effet. Toutefois elles méritent d'être prises en sérieuse considération et la philosophie doit avoir les yeux ouverts de ce côté. Elle doit suivre, en ce qui concerne le langage, comme en toute

[1] V. Whitney, *Vie du langage;* Darmesteter, *Vie des mots* et Regnaud, *Origine et philosophie du langage*.

autre chose, le mouvement des sciences particulières, afin de se trouver en mesure, à un moment donné, de mettre la main sur leurs grands résultats, de les rattacher à leurs principes les plus généraux et de les coordonner avec l'ensemble des choses. Elle doit faire plus : sans déduire la science du langage de l'étude de l'esprit humain, comme ont essayé de le faire la plupart des grammairiens de l'Occident, depuis Aristote jusqu'à Destutt de Tracy, elle peut encore tirer de cette étude des données précieuses, qui jetteront sur la science du langage de vives lumières. Le langage étant une production de l'esprit humain, il est difficile de rendre raison de l'un sans remonter à l'autre, d'expliquer l'effet sans s'élever à sa cause. Il est difficile que l'esprit humain ayant créé le langage (volontairement ou instinctivement peu importe), il n'ait pas procédé à cette création conformément aux lois de sa nature, et que la connaissance de ces lois ne fasse pas mieux comprendre une création opérée en conformité avec elles. C'est à ce point de vue qu'un travail comme celui de Destutt de Tracy, mais plus complet, plus nourri de connaissances positives et vraiment digne des lumières de notre temps, aurait encore aujourd'hui son utilité. Il maintiendrait l'élément général à côté de l'élément particulier, l'élément intellectuel à côté de l'élément phonétique dans les sciences relatives au langage et en constituerait pour ainsi dire la philosophie.

IV

LOGIQUE

Suivant Tracy, la logique est, comme la grammaire, une simple application de l'idéologie, qui est la science initiale, la philosophie première. Elle a pour but de déterminer les lois de la pensée, et la pensée comprend le jugement et le raisonnement. Il s'agit donc avant tout, en logique, de savoir en quoi consistent ces deux opérations et à quelles lois elles doivent être soumises pour qu'on puisse admettre leur légitimité.

Le jugement « est un acte de notre esprit par lequel nous voyons qu'une idée en renferme une autre, et nos raisonnements ne sont jamais que des séries de jugements successifs par lesquels nous voyons que cette seconde idée en renferme une troisième, celle-là une quatrième, et ainsi de suite jusqu'à la dernière, en sorte que la première renferme cette dernière, ou que le raisonnement est faux[1] ».

Les anciens logiciens se figuraient que ce sont les idées générales qui renferment les idées particulières et que ce sont les propositions générales qui fondent la vérité des propositions particulières, pendant que c'est tout le contraire. C'est sur cette fausse conception qu'ils avaient établi tout le méca-

[1] *Logique*, p. 133.

nisme du syllogisme, lequel consistait à tirer de l'idée de l'attribut qu'on nommait grand terme, l'idée du sujet qu'on nommait petit terme, par le moyen d'un terme intermédiaire. Cet art avait plusieurs défauts essentiels : d'abord, il méconnaissait la vraie nature du jugement ; ensuite, il n'établissait pas la vérité de la proposition générale ; enfin, il appelait grand terme celui qui est réellement le petit, et petit celui qui est réellement le grand. Condillac essaya de substituer à cette logique vicieuse une logique meilleure. D'après ce philosophe, tous nos jugements sont des espèces d'équations algébriques, tous nos raisonnements des suites d'équations, et les deux idées comparées dans chaque équation sont identiques. C'est pourquoi tous nos jugements contiennent, exprimé ou sous-entendu, le mot *est,* qui marque que le sujet, c'est-à-dire la chose dont on affirme, est identique à l'attribut, c'est-à-dire à la chose qui en est affirmée.

De Tracy combat cette théorie de Condillac. Il soutient qu'elle ne serait pas même rigoureusement exacte, appliquée aux idées de quantité, et qu'appliquée aux idées de qualité elle est radicalement fausse. N'est-ce pas, dit-il, forcer le sens des mots que de prétendre que, quand je dis : cet arbre est beau, est sain, est vigoureux, — je fais trois équations, c'est à-dire que j'affirme que l'idée de cet arbre est identique à l'idée d'être beau, à l'idée d'être sain et à l'idée d'être vigoureux ? Si cela était, l'idée d'être beau serait aussi identique à l'idée d'être sain, et l'idée d'être sain à l'idée d'être

vigoureux, ce qui n'est pas. Il n'y a d'absolument identiques que les idées contenues dans les jugements insignifiants et qui n'apprennent rien, comme : — cet arbre est cet arbre, — ce qui est est. — Aussi Condillac est-il réduit à dire que l'identité dont il s'agit n'est que partielle. Mais qu'est-ce qu'une identité partielle ? C'est une simple similitude. L'identité est absolue, elle n'admet pas de degrés : elle est ou elle n'est pas.

Les vues de Tracy sur le jugement et le raisonnement et ses attaques contre le syllogisme sont, comme on a pu s'en apercevoir, renouvelées de Locke. Locke, en effet, mesure la grandeur des termes par leur compréhension et non par leur extension. Il ne veut pas qu'on parte de ce que l'homme est contenu dans la classe des animaux, et ceux-ci dans celle des êtres vivants, pour en conclure que l'homme est un être vivant. Il trouve plus naturel de partir de l'idée d'homme, de la décomposer, de constater qu'elle contient l'idée d'être animé, celle-ci l'idée d'être vivant, et d'en inférer que cette dernière est contenue dans l'idée d'homme. Nous n'avons rien à objecter à la méthode proposée par Locke et adoptée par Tracy. Elle est parfaitement légitime : c'est la méthode analytique. Bornons-nous à dire que la méthode contraire, que la méthode synthétique a sa légitimité aussi et qu'il ne serait nullement raisonnable de la condamner tout à fait, d'autant plus qu'elle a une rigueur qui la rend très propre à contrôler les résultats de la première. Quant aux raisons

alléguées par Tracy contre la logique de Condillac, elles sont décisives et péremptoires. Aussi Cousin s'est-il borné — il est surprenant qu'on ne l'ait pas remarqué jusqu'ici — à en reproduire la substance sans y rien ajouter : « De deux choses l'une, dit-il. Veut-on parler d'une vraie identité? Alors il n'y a aucun progrès dans le développement de la science ; la dernière proposition est absolument la même que la première. Si, au contraire, on entend parler d'une identité partielle, comme dit quelquefois Condillac, je demande ce que c'est qu'une telle identité. L'identité est absolue ou elle n'est pas ; elle périt tout entière dans la plus légère différence[1]. »

La certitude des raisonnements dépend de celle des jugements qu'ils renferment, et la certitude des jugements de celle des faits qu'ils impliquent. Si nous voulons arriver à la certitude scientifique, nous devons donc remonter à un premier fait dont nous soyons absolument sûrs et à un premier jugement dans lequel il soit enveloppé. Ce premier jugement une fois posé, tous les autres s'y souderont et formeront un long raisonnement ininterrompu, suspendu à ce seul point : la science sera un immense sorite. Or, ce premier fait dont nous sommes absolument sûrs et dont tous les autres dépendent, c'est, suivant Tracy, notre sentiment ; ce premier jugement que nous portons sans hésiter

[1] Cousin, *Histoire de la philosophie au dix-huitième siècle*, t. III, p. 37-38.

et dont la science tout entière découle, c'est que nous sommes certains de sentir ce que nous sentons ou, comme disait Descartes, de penser ce que nous pensons, puisque sentir et penser c'est la même chose. Non seulement la connaissance de notre sentiment et de notre existence est la première que nous avons, mais la connaissance de toutes les autres choses lui est subordonnée : celle-ci est à celle-là ce que la conséquence est au principe.

Ce sont là des considérations fort curieuses, non seulement par elles-mêmes, mais encore par le jour qu'elles jettent sur l'esprit et la méthode de la philosophie du dix-huitième siècle. Cette philosophie qui proclame si haut l'importance de l'expérience, ne la fait intervenir que pour constater un seul fait, après quoi elle lui substitue des procédés purement déductifs. Elle n'observe pas les faits avec désintéressement pour constituer, par leur réunion, la totalité de la science ; elle n'en prend qu'un et lui fait subir toute sorte de transformations. C'est là une méthode qui peut être appropriée à l'étude de l'abstrait, mais qui ne l'est nullement à celle du concret : c'est la méthode algébrique, non la méthode expérimentale.

Malgré les raisonnements auxquels il se livre, pour faire sortir de son principe les vérités qu'il est censé renfermer, Tracy désespère, à certains moments, d'y réussir. Parti d'un fait de conscience, il incline, malgré tout, à rester enfermé dans la conscience et à ne rien admettre en dehors de ses données. Suivant lui « nous ne voyons jamais rien

que nos propres idées » et les corps « ne consistent pour nous que dans les impressions qu'ils nous font ». C'est presque le mot bien connu, que les corps ne sont que de simples possibilités de sensations, ou le mot plus connu encore, que tout l'être des choses est dans la connaissance que nous en avons, *esse est percipi* : c'est l'idéalisme. Aussi, au lieu de faire consister la vérité dans la conformité de nos jugements avec des objets qui n'existent pas pour nous, Tracy la fait consister dans la conformité de ces mêmes jugements avec nos jugements antérieurs, ce qui revient à dire que la vérité est purement subjective et que l'homme est la mesure de toutes choses.

Après avoir traité de la connaissance de la vérité, Tracy traite des causes de l'erreur. Là encore, il songe moins à observer les faits qu'à les réduire en système ; il se préoccupe moins de la vérité que de l'unité. Non content d'avoir ramené toutes nos facultés à une seule, celle de sentir, et toutes les vérités à une seule, la réalité de la sensation, il ramène toutes les causes d'erreur à une seule, l'imperfection de nos souvenirs. Cette théorie de l'erreur a au moins un mérite, celui de se déduire logiquement de la théorie de la certitude que nous venons d'exposer. Quand on regarde la vérité comme subjective et qu'on la fait consister dans la conformité de nos jugements, non avec la réalité, mais avec nos jugements antérieurs, c'est-à-dire dans la liaison de nos jugements entre eux, il est assez naturel qu'on fasse consister l'erreur dans la

solution de continuité que la liaison de nos jugements peut offrir, par suite des défaillances de la mémoire et de l'insuffisance des souvenirs dont elle est la source. Une théorie idéaliste de la certitude appelle, comme son complément, une théorie idéaliste de l'erreur. Mais, si cette dernière théorie est irréprochable au point de vue de la logique, l'est-elle au point de vue de la vérité en soi ? Il est bien évident que non. Quand un enfant, s'en rapportant naïvement au témoignage de ses yeux, croit que le soleil n'a qu'un ou deux pieds de diamètre, il porte un jugement où la mémoire n'intervient pas, puisqu'il s'agit d'un corps et d'une propriété qui frappent actuellement sa vue ; cependant il est dans l'erreur. Il y a donc d'autres erreurs que celles dont le souvenir est la source. Quand un homme affirme que l'or est infusible, pour prendre l'exemple même sur lequel s'appuie de Tracy, son erreur s'explique sans doute par l'imperfection de ses souvenirs, s'il avait su auparavant que l'or est fusible et si depuis il l'avait oublié. Mais, s'il ne l'avait jamais su, le souvenir n'est pour rien dans son erreur : il faut l'attribuer à l'irréflexion, à la précipitation, en un mot, à de tout autres causes. Ici encore la théorie est en défaut.

La vérité est qu'il y a un bon et un mauvais usage de toutes nos facultés, des sens, du jugement, du raisonnement, comme de la mémoire elle-même, et qu'attribuer toutes nos erreurs, comme Tracy l'a fait, au mauvais usage de cette dernière seulement, c'est dire que toutes les autres, notamment

le jugement, sont sous sa dépendance. Or, c'est là une assertion diamétralement contraire et au sens commun et à la science, qui ont de tout temps distingué les hommes de mémoire des hommes de jugement. A soutenir une opinion aussi étroite et aussi exclusive, il y a un autre inconvénient : on se condamne à passer sous silence, parmi les causes de l'erreur, l'influence des sens, celle de l'imagination, celle des passions, celle de l'autorité, qui ont fourni à Malebranche et à d'autres le sujet de tant d'observations profondes et intéressantes. Et cet inconvénient, Tracy est loin d'y avoir échappé.

L'histoire de notre intelligence que Tracy a essayé de faire, en réunissant dans un seul corps l'histoire de la formation de nos idées, celle de leur expression et celle de leur combinaison, n'est-elle-même qu'un fragment de l'histoire de l'homme moral considérée dans son ensemble ; car l'histoire de l'homme pensant appelle, comme son complément, celle de l'homme voulant, en d'autres termes, la science des idées doit se compléter par celle de la volonté.

Pour Tracy, nous l'avons déjà dit, vouloir c'est simplement désirer. Or, le désir a deux propriétés : celle de nous faire jouir ou souffrir et celle de nous faire agir. C'est d'elles que dérivent tous nos besoins, lesquels consistent toujours dans un désir quelconque, et tous nos moyens, qui supposent toujours l'emploi de quelqu'une de nos forces. Or, étudier nos besoins, dans leur mode de production et dans leur conformité ou leur non-conformité

avec les lois essentielles de notre être, c'est faire de la morale, et étudier les moyens de pourvoir à nos besoins de toute sorte, c'est faire de l'économie politique : « Mais de ces deux sciences ainsi conçues, dit Tracy, il en naît nécessairement une troisième. De même que de la connaissance de la formation de nos idées et de celle de leur signes, sort naturellement celle de la manière de les combiner, qui conduit l'être pensant à la vérité ; de même aussi de la connaissance raisonnée de nos penchants et de celle des moyens de les satisfaire résulte directement la science de les diriger, de manière à produire le bonheur de l'être voulant ; car le bonheur est le but de la volonté, comme la vérité est celui du jugement[1]. » Cette science, dit Tracy, on peut l'appeler indifféremment législation ou science du gouvernement.

A mesure que Tracy avance, son horizon, comme on voit, s'élargit. Il passe successivement de l'étude de l'intelligence à celle de l'âme tout entière, et de l'étude de l'âme à celle de la société, qui en est la manifestation. Mais il ne s'en tient pas là. Pour compléter l'idéologie, à prendre ce mot dans son sens le plus large, il ne suffit pas, suivant lui, d'observer l'homme en tant que capable de connaître et de vouloir, c'est-à-dire dans ses diverses facultés, il faut encore l'observer employant ses moyens de connaître à l'examen de tous les êtres autres que lui-même ; il faut voir comment il

[1] *Logique*, p. 385.

découvre leur existence, leurs propriétés et les propriétés de ces propriétés et comment les principales vérités, qui résultent de ses premières impressions et sur lesquelles se constituent ensuite les vérités secondaires, se lient et s'enchaînent. Du petit monde, du monde humain, nous entrons dans le grand monde, dans le monde de la nature, et nous en découvrons les mille aspect divers.

Ce cadre une fois rempli, on aurait, suivant Destutt de Tracy, sous le nom d'idéologie, en prenant ce mot dans sa plus large acception, une vraie philosophie première. Or, cette philosophie remplacerait avantageusement celle qui en avait autrefois usurpé le nom, la métaphysique. Au lieu, en effet, de se perdre, comme elle, dans des spéculations transcendantes et de dogmatiser témérairement sur ce qu'on ne peut pas savoir, elle fait profession d'aller toujours du connu à l'inconnu et de n'affirmer que quand elle voit clair. Elle est d'ailleurs une science vraiment première, en ce sens qu'elle fraye la voie à toutes les autres et en ce sens encore qu'elle remonte aux principes dont elles font usage et qu'elle en établit la légitimité.

La philosophie, telle que Tracy l'a conçue, offre, comme on voit, un caractère assez compréhensif. Elle embrasse, outre l'idéologie proprement dite, la grammaire générale, la logique, la morale, l'économie politique, la législation, la philosophie des sciences, et n'exclut de ses cadres que la métaphysique. C'est déjà la philosophie telle qu'Auguste Comte devait un jour la concevoir, avec cette

circonstance, tout en sa faveur, que Tracy lui donne l'idéologie, c'est-à-dire la psychologie, pour fondement. Il a été moins bien inspiré, quand il a essayé de supprimer la métaphysique et de la remplacer par l'idéologie. Il n'a pas compris que toute science des idées un peu profonde aboutit naturellement à la science des êtres, de même que toute science des êtres un peu rigoureuse est constamment ramenée à la science des idées. Si, en effet, au lieu de déclarer sans examen que l'idée d'être est une idée vide et creuse, Tracy l'avait un peu approfondie, il aurait vu qu'elle a son prototype dans le moi, dans l'être que nous sommes, et qu'elle répond par conséquent à quelque chose de réel. Si, au lieu d'identifier fort à la légère l'idée de cause avec celle d'antécédent, il l'avait creusée davantage, il se serait aperçu qu'elle a son original dans le moi, en tant qu'il fait effort, et qu'elle implique, par conséquent, une puissance réellement active et efficiente. Dès lors, il aurait été conduit à affirmer catégoriquement et des êtres et des causes. Sous chacune de ces notions abstraites, qui flottent chez lui comme des fantômes sans consistance, auraient éclaté, comme par enchantement, la réalité et la vie : son idéologie serait devenue une ontologie, c'est-à-dire une métaphysique.

Cependant rendons justice, en finissant, à Destutt de Tracy. Il a été un penseur sévère, un chercheur indépendant, un écrivain qui s'est distingué par sa netteté, même parmi ceux d'une école dont la netteté était la qualité dominante. S'il a partagé

la plupart des erreurs de ses contemporains, il a quelquefois mis ses successeurs sur le chemin de la vérité et a plus d'une fois réussi à la saisir lui-même. L'explication qu'il donne de la croyance au monde extérieur, la réfutation qu'il fait de la théorie de Condillac sur le raisonnement, ses vues sur l'origine du langage et sur le rôle que la pensée et la volonté jouent dans sa formation, enfin l'idée qu'il a de faire de la science de l'esprit la science première, tout cela nous autorise à voir en lui non seulement le dernier et le plus vigoureux représentant de l'école de Condillac, mais encore un devancier, à certains égards, de Maine de Biran.

Parmi les philosophes du temps de la Révolution qui se rapprochent le plus de Destutt de Tracy, il faut citer particulièrement Pierre-Charles Lévesque et Lancelin. Le premier, qui est à vrai dire moins un philosophe qu'un historien, se montre si hostile à la métaphysique qu'il regarde non seulement comme inutiles, mais encore comme nuisibles, toutes les spéculations relatives à Dieu et à l'âme. C'est ce qui ressort d'un travail qu'il lut à l'Institut dont il était membre, le 12 prairial an IV, et qui porte le titre significatif de *Considérations sur les obstacles que les anciens philosophes ont apportés aux progrès de la saine philosophie*[1]. Pour lui, la saine philosophie, c'est — on le devine — celle qui exclut de ses investigations les questions d'origines et de fins et qui n'admet d'autres connaissances que celles dont les sens sont la source : c'est la philosophie condillacienne à laquelle il croit de la foi la plus robuste, comme la plupart des écrivains de son siècle. Quant aux philosophes qu'il accuse d'avoir mis obstacle à ses progrès et contre lesquels il fulmine ses anathèmes, c'est un Pythagore, un Platon, un Aristote, auxquels d'éminents esprits de notre époque ont consacré de si remarquables travaux, mais qui ne sauraient un instant arrêter les regards d'un homme assez heureux pour avoir été éclairé des lumières de l'abbé de Condillac.

[1] *Mémoires de l'Institut*, tome, I, p. 247.

Un autre auteur qui ne se rattache pas moins directement à Tracy que le précédent, c'est Lancelin, un jeune ingénieur des constructions navales, devenu plus ou moins philosophe. Lancelin publia, vers la fin de la période qui nous occupe (1803), un ouvrage intitulé : *Introduction à l'analyse des sciences*, où il affirme, sans le démontrer, bien entendu, qu'il n'existe et ne peut exister qu'une science réelle, celle de la nature. Or, c'est là une opinion, qui n'est pas sans analogie avec celle de Tracy, déclarant que l'idéologie n'est qu'un chapitre de l'histoire naturelle.

Lancelin se rapproche également de Tracy par ce goût des classifications, qui était général, à cette date, et que l'Encyclopédie avait mis à la mode. Il fait, à l'exemple de Bacon et de d'Alembert, une classification des principaux produits de l'esprit humain, où, malgré le caractère utilitaire de son époque, il veut bien faire rentrer, non seulement

les sciences et les arts mécaniques, mais encore les belles-lettres et les beaux-arts. Les sciences morales, telles que l'idéologie, la morale et l'éducation, y ont également leur place. Lancelin conçoit la première à peu près comme Tracy : elle est pour lui l'étude de la génération des sensations, des idées, des sentiments et des habitudes, et a pour compléments la science des signes ou grammaire générale et la logique ou art de penser. Au-dessus de toutes ces sciences, notre auteur place une science à la fois synthétique et régulatrice, qui coordonne leurs résultats et dirige leurs mouvements, comme l'antique métaphysique affichait la prétention de le faire : c'est la philosophie. Par cette conception encore, Lancelin se rapproche de Tracy en même temps qu'il annonce Auguste Comte.

CHAPITRE III

CABANIS

IDÉOLOGIE PHYSIOLOGIQUE OU SCIENCE DES RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MORAL

Théorie de la sensibilité. — Influence de l'âge et du sexe sur le moral. — Influence des maladies, du régime et du climat sur le moral. — Influence du moral sur le physique. — Les causes premières : l'âme et Dieu.

I

THÉORIE DE LA SENSIBILITÉ

Le nom de Destutt de Tracy appelle naturellement celui de Cabanis. Non seulement, en effet, ces deux hommes célèbres furent unis de l'amitié la plus étroite, mais ils professèrent les mêmes opinions en matière de philosophie. Tous deux disciples et héritiers de Condillac, ils cultivèrent, chacun à leur manière et suivant leurs aptitudes propres, le domaine que le maître leur avait laissé. L'un étudia la sensation en elle-même et dans ses principaux développements : il fut à la fois idéolo-

giste, philologue et logicien. L'autre l'étudia dans ses origines et la rattacha aux organes, qui en sont soit les causes soit les conditions essentielles : il fut surtout et avant tout physiologiste. On pourrait dire qu'ils furent, le premier l'algébriste, le second le naturaliste de l'âme, si l'âme avait une place dans leur système. Du reste, ils ne se contredisent pas, ils se complètent et donnent ainsi à la doctrine qui leur est commune une nouvelle organisation, qui lui permet d'opposer à ses adversaires un front plus redoutable. Sous leur action, en effet, le sensualisme tend et ramasse en quelque sorte toutes ses forces, comme pour faire face à un ennemi qu'il ne voit pas encore, mais qu'il sent venir. Aussi nous ne craignons pas de dire que s'il avait pu être sauvé par quelqu'un, il l'eût été par eux.

Cabanis naquit en 1757, à Cosnac, près de Brives, dans la Corrèze. Renvoyé du collège de Brives, pour son caractère indisciplinable, et abandonné tout jeune à lui-même en plein Paris, il s'y livra avec ardeur à l'étude des lettres, en même temps qu'à celle des sciences, et traduisit même en vers, non sans talent, une grande partie de l'Iliade. Cependant un moment arriva où cette activité sans but devint à charge à Cabanis : le dégoût le prit et il tomba sérieusement malade. Le médecin qui le soignait, — c'était Dubreuil — vit que c'était surtout le moral qui était atteint. Il conseilla à son jeune client de se livrer à la culture d'une science qui offrît un digne emploi à ses facultés, il lui conseilla d'apprendre la médecine : Cabanis venait de trou-

ver sa voie. Il lut les maîtres les plus illustres, depuis Hippocrate jusqu'aux derniers représentants de l'école de Montpellier, et se prépara ainsi à porter, suivant l'expression de Tracy, la philosophie dans la médecine et la médecine dans la philosophie. Les circonstances l'y aidèrent d'ailleurs singulièrement. Il s'était retiré à Auteuil, pour soigner sa santé, toujours un peu chancelante, quand il y connut Mme Helvétius, qui fut pour lui comme une seconde mère. Il vit chez elle Condillac, Franklin, Garat, Volney, d'autres encore, et s'y lia étroitement avec Destutt de Tracy. Déjà un peu médecin-philosophe, à cette date, il ne pouvait pas manquer, dans de telles conditions, de le devenir tout à fait.

Cabanis ne fut pas seulement lié avec les hommes célèbres que nous venons de citer, il le fut encore avec Mirabeau qu'il assista à ses derniers moments, et avec Condorcet, auquel il procura le poison, qui devait lui permettre d'échapper à ses bourreaux. De telles liaisons auraient pu le compromettre à une certaine époque ; ses travaux scientifiques le sauvèrent. On s'habitua à voir en lui, non l'homme politique, mais le médecin. La réputation qu'il s'était acquise, à ce titre, le fit même nommer, en l'an III, professeur d'hygiène et, en l'an VIII, professeur de médecine légale et d'histoire de la médecine, fonctions que, du reste, sa mauvaise santé l'empêcha de remplir. Dans l'intervalle, sa renommée philosophique, qui n'était pas moins bien établie, l'avait fait désigner pour siéger à l'Institut, dans la classe des sciences mo-

rales et politiques et dans la section d'analyse des sensations et des idées. Ce fut pour cette Compagnie qu'il composa, en l'an IV et au commencement de l'an V, les six premiers mémoires de son ouvrage *Des rapports du physique et du moral*. Ils obtinrent un grand succès, mais le succès fut plus grand encore, quand le livre entier parut (1802). Il valut à son auteur une popularité qui était presque de la gloire.

L'esprit de Cabanis n'était pas tellement absorbé par ses études médicales et philosophiques que la politique restât étrangère à ses préoccupations. Il était connu pour ses opinions libérales et avait été plus d'une fois sollicité d'entrer dans la vie publique. En 1797, il céda aux instances de ses amis et se laissa nommer représentant du peuple au Conseil des Cinq-Cents. Il prit une part active aux travaux de cette assemblée, surtout à ceux qui avaient rapport à l'organisation de l'instruction publique en général et de l'enseignement médical en particulier. Le coup d'État du 18 brumaire le compta, comme la plupart des idéologues, parmi ses partisans ; car il était profondément dégoûté de l'anarchie ; mais il regretta amèrement de s'y être associé, quand il vit que la liberté en avait reçu une atteinte mortelle. Sous l'Empire, il ne parut guère au Sénat, où il avait naturellement pris place, que pour voter avec l'opposition. — Il mourut en 1808, laissant la réputation d'un savant distingué, d'un philosophe éminent, d'un politique modéré et libéral et aussi celle du meilleur et du plus généreux des

hommes. Son corps fut transporté et inhumé, en grande pompe, au Panthéon.

La doctrine philosophique de Cabanis se laisse plus ou moins entrevoir dans quelques-uns des écrits où il a consigné les résultats de ses études professionnelles, notamment dans celui qui est intitulé : *Du degré de certitude de la médecine* et dans celui qui a pour titre : *Les Révolutions et la réforme de la médecine ;* mais, si on veut la connaître dans ses détails et dans son ensemble, il faut lire son grand ouvrage *Des rapports du physique et du moral de l'homme,* dont nous avons déjà parlé, et aussi la *Lettre sur les causes premières* qu'il adressa, vers la fin de sa vie, à son jeune ami Fauriel, alors occupé de ses études sur le stoïcisme, et qui n'a été publiée que vingt-deux ans après la mort de l'auteur, par Frédéric Bérard.

La question qui fait le fond du livre *Des rapports,* n'avait jamais été complétement inconnue des philosophes ; mais ils n'avaient pas songé à en faire l'objet d'une science spéciale. Les épicuriens nous montrent l'âme, ou ce qu'ils nomment ainsi, participant à tous les états du corps, exerçant ses fonctions avec aisance et régularité, quand celui-ci est dans son état régulier et normal, et se troublant dans ses opérations, quand il se trouble lui-même dans les siennes, sous l'influence de l'âge, de la maladie, de l'ivresse ou de toute autre cause. Les platoniciens, qui distinguent l'âme du corps d'une manière plus tranchée, admettent cependant aussi qu'il y a entre ces deux natures contraires des re-

lations positives. Ils font, en effet, consister le vice à s'asservir aux organes, et la vertu à s'en affranchir. Or, c'est bien là reconnaître, d'une part, que le principe moral peut être modifié par le principe physique; de l'autre, qu'il a une énergie propre qui lui permet de se soustraire à son action. Les cartésiens séparent l'âme et le corps plus profondément que les platoniciens eux-mêmes ; car ils font de l'une une substance purement pensante, et de l'autre une substance purement étendue. Or, il est difficile de comprendre comment deux substances d'une nature si opposée peuvent se modifier réciproquement. Aussi ces philosophes sont-ils obligés de faire intervenir Dieu, pour expliquer comment à certaines modifications de l'une répondent constamment certaines modifications de l'autre. De là l'hypothèse de Geulinx et de Malebranche, si connue sous le nom de théorie des causes occasionnelles.

Mais au dix-huitième siècle, l'ère des grandes hypothèses était passée et avait fait place à celle des expériences minutieuses et précises : au lieu de spéculer à perte de vue sur les substances, on se bornait à observer les phénomènes. Aussi à cette question : y a-t-il en nous une âme distincte du corps et ces deux substances agissent-elles l'une sans l'autre ? un philosophe de ce temps-là ne pouvait manquer de répondre : Je n'en sais rien ; ce que je sais, c'est qu'il y a en moi des faits de l'ordre vital, qui constituent par leur réunion ce que je nomme le physique, et des faits de l'ordre intellectuel, qui composent ce que j'appelle le moral. Ce que je sais encore, c'est que le physique et le moral, ainsi considérés, agissent et réagissent l'un sur l'autre : c'est là un fait d'observation et il est impossible de le révoquer en doute. Or, voilà le sujet précis et l'esprit véritable du livre de Cabanis. La question des rapports du physique et du moral de l'homme posée comme une question de fait, dégagée de tout élément *à priori* et résolue, comme les questions de fait se résolvent, par l'expérience et l'observation, tout son ouvrage ou du moins tout l'esprit de son ouvrage est dans ces quelques mots. C'est dire que l'auteur élimine d'une manière absolue toute métaphysique, et qu'il est positiviste au premier chef. — Nous comprenons ce point de vue et l'admettons jusqu'à un certain point. S'il est permis à un physicien de s'occuper uniquement des faits et des lois de la matière, sans se préoccuper de son essence intime, il doit être permis à un physiologiste ou un psychologue de s'occuper exclusivement des faits et des lois de la nature humaine et de se récuser, quand il s'agit de l'essence même de l'homme. Nous prenons donc le livre de Cabanis pour ce qu'il nous le donne, pour un recueil d'observations, et nous tâcherons d'en faire notre profit. Seulement si, derrière ses observations, il nous laisse entrevoir cette métaphysique dont il ne veut pas, et qu'il est plus facile d'écarter en paroles qu'en réalité, nous serons bien obligé de le suivre sur ce terrain et de montrer qu'il s'y meut d'un pas moins ferme et moins sûr que sur celui de l'expérience.

Disciple de Locke qu'il avait beaucoup étudié dans sa jeunesse, et ami de Condillac dont il avait pu recevoir les conseils, Cabanis se propose de reproduire leurs doctrines, surtout celles du dernier; mais il veut les reproduire en les complétant. Condillac avait rattaché toute la vie psychologique à la sensation; mais la sensation elle-même, il ne l'avait rattachée à rien: il l'avait laissée comme suspendue en l'air. Ce que Condillac n'avait pas fait, Cabanis entreprend de le faire; cette sensation dont le maître dérive tout, le disciple la dérive elle-même de l'organisation. Mais, comme l'organisation varie avec l'âge, le sexe, le tempérament, le régime, le climat, nos sensations et, par suite, nos pensées et nos actions varieront avec ces diverses circonstances. Tel est le plan du livre de Cabanis, tel est le cadre que ce philosophe se propose de remplir.

Suivant Cabanis, la sensibilité appartient à la fois à l'ordre physique et à l'ordre moral; car sentir, c'est vivre et en même temps c'est penser. Elle s'exerce au moyen des nerfs, au moins chez l'homme et chez les animaux supérieurs; car il paraît que les polypes et les insectes infusoires sentent sans avoir de système nerveux. Quant à nous, une expérience très simple prouve que, sans les nerfs, nous ne sentirions pas. Qu'on lie ou que l'on coupe les troncs des nerfs qui vont se répandre dans telle ou telle partie de notre corps, immédiatement cette partie devient insensible.

Les sensations n'ont pas toutes la même source. Il en est qui viennent des organes extérieurs et des

objets qui les modifient, et il en est d'autres qui viennent des organes internes et qui résultent de l'exercice des fonctions vitales. Or, les philosophes n'ont guère considéré que les premières, sans doute parcequ'elles sont plus nettes et plus distinctes. Cependant les secondes ne sont pas moins réelles. Ainsi, lorsqu'on dit, comme Condillac, que toutes nos déterminations morales dérivent des sens et ne sont que des sensations transformées, on a tort, si l'on veut faire entendre par-là qu'elles sont uniquement produites par l'action des objets extérieurs et que nos impressions internes n'y sont pour rien. On sait, en effet, combien l'état des viscères abdominaux exerce d'influence sur le moral. Suivant que la digestion s'opère d'une manière facile ou difficile, les idées sont riantes ou sombres, les sentiments agréables ou pénibles. Les images mêmes qui nous occupent pendant notre sommeil et qui composent nos songes, ne nous viennent pas toutes, comme on se le figure, des impressions extérieures que nous avons reçues dans la journée : elles sont aussi déterminées, en grande partie, par les modifications actuelles de nos viscères. Les perturbations qui se produisent dans ces organes, peuvent même intervertir complètement l'ordre naturel des sentiments et des idées et engendrer la folie.

D'où vient, ajoute Cabanis, que l'enfant, dès les premiers jours de son existence, a déjà des goûts, des désirs, des penchants et manifeste déjà des émotions? D'où vient que le plaisir, la douleur, la colère se succèdent si rapidement et se peignent si

naïvement sur son visage mobile ? Evidemment ces penchants et ces émotions n'ont point leur principe au dehors, dans les impressions encore si faibles et si confuses des objets extérieurs. C'est donc aux impressions internes, éprouvées par les viscères durant la gestation, qu'il faut les attribuer. Tous ces instincts dans lesquels on a voulu voir tantôt de simples habitudes acquises, tantôt des produits compliqués de la réflexion et du raisonnement, n'ont pas d'autres causes. De toutes ces considérations, Cabanis croit pouvoir conclure que, chez l'homme, les idées et les déterminations morales ont deux sources, l'une intérieure, de laquelle découlent principalement les phénomènes instinctifs, l'autre extérieure, de laquelle dérivent surtout les phénomènes intellectuels. Il ajoute que, chez les animaux, il en est comme chez l'homme, avec cette différence que, faute de signes articulés, ils ne peuvent pas comparer aussi bien que lui les sensations et les transformer en idées, de sorte que, chez eux, les facultés instinctives demeurent prédominantes.

Après avoir déterminé la source des phénomènes instinctifs et celle des phénomènes intellectuels, Cabanis se demande comment ces derniers se produisent. Ses vues sur ce point sont connues de tout le monde; car elles ont été souvent citées comme le dernier mot du sensualisme, touchant l'origine des idées, et comme l'expression la plus radicale du matérialisme : « Pour se faire, dit-il, une idée juste des opérations dont résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier, destiné spécialement à la produire, de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion... Nous voyons les aliments tomber dans ce viscère (dans l'estomac) avec les qualités qui leur sont propres ; nous les en voyons sortir avec des qualités nouvelles, et nous concluons qu'il leur a véritablement fait subir cette altération. Nous voyons également les impressions arriver au cerveau par l'extrémité des nerfs : elles sont alors isolées et sans cohérence. Le viscère entre en action, il agit sur elles, et bientôt il les renvoie métamorphosées en idées... Nous concluons avec la même certitude que le cerveau digère, en quelque sorte, les impressions, qu'il fait organiquement la sécrétion de la pensée [1]. »

Il y a dans cette histoire physiologique des sensations, comme Cabanis l'appelle, des vérités et des erreurs qu'il importe de démêler avec soin.

Cabanis a raison de soutenir, à l'encontre de Condillac, que toutes nos idées ne viennent pas des sensations externes, et que les sensations internes jouent un rôle considérable dans leur production. Ses vues sur ce point, sans être aussi neuves qu'il le croit, ont autant de solidité que de finesse. Elles ne donnent pas, à beaucoup près, au sensualisme toute la vérité qui lui manque; mais elles le rendent un peu plus large, un peu plus compréhensif, et partant un peu plus accep-

[1] *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Ed. Peisse, p. 137.

table et plus plausible. Cabanis a encore raison de soutenir, contre le même philosophe, que nos instincts ne sont ni des raisonnements ni des habitudes, résultant de l'action des objets sur nos sens, et d'attribuer aux sourdes impressions de la vie intra-utérine quelque influence sur leur formation. Seulement ses idées sur ce point sont empreintes d'une singulière exagération. S'il ne voulait pas reconnaître aux instincts le privilège d'être primitifs et naturels, il devait au moins remonter, pour en rendre compte, plus haut que la vie fétale, je veux dire jusqu'au germe, qui en est le principe. Il est positif, en effet, que certaines prédispositions se transmettent des parents aux enfants par la voie de l'hérédité. Cabanis a encore raison de distinguer l'homme du simple animal, par la prédominance de l'intelligence sur l'instinct; mais il a tort d'expliquer cette prédominance uniquement par l'usage des signes articulés. On ne voit pas que ceux des oiseaux qui articulent, comme l'homme, produisent, comme lui, ces créations merveilleuses qu'on appelle les sciences et les arts. Il y a là évidemment une différence essentielle entre les natures, et non une différence accidentelle entre les moyens mis à leur disposition.

Mais de toutes les erreurs de Cabanis, la plus grave est celle qui consiste à expliquer la pensée par le simple jeu des organes et à assimiler l'élaboration des impressions par le cerveau à la digestion des aliments par l'estomac. Les aliments, en effet, sont des corps réels et palpables, tandis que les

impressions sont de simples modes; l'expérience nous apprend que les premiers sont triturés, malaxés, imprégnés de sucs et transformés par la digestion, tandis qu'en ce qui touche les secondes l'expérience ne nous dit rien et la raison même ne conçoit rien de semblable. La transformation d'un aliment en chyme, par l'action de l'estomac, n'a rien qui nous étonne, car elle ne dépasse pas la puissance ordinaire des agents naturels : c'est un corps qui, placé dans certaines conditions, reçoit des modifications nouvelles et se change en un corps différent. Mais que l'impression, qui n'est qu'un mode du corps et qui échappe à la conscience, devienne, par l'action du cerveau, une idée, c'est-à-dire un phénomène qui ne tombe pas sous les sens et dont la conscience seule rend témoignage, cela ne se comprend plus. Il y a ici passage, non de l'analogue à l'analogue, mais du contraire au contraire : il y a saut d'un monde dans un autre, du monde de la matière dans celui de l'esprit. C'est ce que Maine de Biran a exprimé, avec sa précision et sa vigueur ordinaires, dans un morceau récemment publié : « Si on prétendait ici, dit-il, faire un rapport contradictoire et absurde, dans l'expression même qui le consacre, en comparant la pensée à une sécrétion organique, nous demanderions à voir ou à pouvoir nous représenter à l'aide de quelqu'un de nos sens externes le produit matériel d'une telle sécrétion. Qu'on nous montre comment l'impression reçue se transforme en perception, souvenir, image, jugement, de même

qu'on nous montre physiologiquement la pâte alimentaire successivement transformée en chyle, en sang et en différentes humeurs sécrétoires ou excrétoires, qui restent toujours accessibles aux sens dans leurs diverses métamorphoses[1] ».

II

INFLUENCE DE L'AGE ET DU SEXE SUR LE MORAL

Après avoir traité de la sensibilité, qui constitue, suivant lui, le fond de l'être humain, Cabanis traite de l'âge, du sexe, du tempérament, de l'état de santé, du régime, du climat, c'est-à-dire des principales circonstances qui le modifient. Au lieu d'étudier l'homme idéal, l'homme abstrait, l'homme de la psychologie pure, il étudie l'homme réel, l'homme concret, l'homme de la psychologie et de l'histoire naturelle tout ensemble.

Tout le monde connaît l'admirable peinture des différents âges qu'Aristote nous a laissée et qu'Horace et Boileau ont imitée, sans en égaler la profondeur. Ces derniers, en effet, se bornent à signaler les qualités et les défauts inhérents à chaque période de la vie ; Aristote fait plus, il en donne la raison. Ainsi, suivant lui, les jeunes gens dédaignent l'argent : la raison en est qu'ils n'ont pas encore passé par les angoisses de l'indigence. Ils sont

[1] *Nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par M. Bertrand, p. 37.

trop confiants : c'est qu'ils n'ont pas encore été souvent dupés. Ils ont une rare élévation de cœur : c'est qu'ils n'ont pas encore été déprimés par la vie[1]. Eh bien, même après ce tableau d'Aristote que nous pourrions compléter, où chacun des traits caractéristiques de la jeunesse, de l'âge mûr et de la vieillesse est, non seulement marqué, mais encore accompagné de sa raison philosophique, il restait quelque chose à faire. Il restait à tracer un tableau de ces âges divers, où chaque trait fût accompagné de sa raison physiologique. C'est ce tableau que Cabanis a essayé de nous donner.

D'après le savant physiologiste, chez l'homme comme chez les autres animaux, le nombre des vaisseaux est d'autant plus grand et l'irritabilité des muscles d'autant plus vive que le corps est moins éloigné du moment de sa formation. Il en résulte que, chez l'enfant, il y a une plus grande facilité dans le cours des liqueurs, une plus grande aisance dans l'exercice des fonctions, une plus grande vivacité en toute chose. Quand il ne dort pas, ses muscles, excités par les plus faibles stimulants, par les actes les plus fugitifs de sa volonté naissante, sont dans un mouvement continuel ; ses sens, ébranlés par les impressions les plus légères, se dirigent tour à tour vers tous les objets, sans se fixer sur un seul. De là les idées rapides, incertaines, peu durables, qui sont propres

[1] V. la *Rhétorique*, d'Aristote, livre II, et la thèse si suggestive de M. Ernest Havet.

à cet âge, et la mobilité de sentiments qui le caractérise. — On reconnaît là quelques-unes des dispositions qu'Horace attribue à l'enfant et au jeune homme, quand il dit de l'un, qu'il change d'heure en heure, et de l'autre, qu'il raffole des chevaux et des chiens et des exercices du Champ de Mars. Seulement le physiologiste français indique la raison physique de cette mobilité d'humeur et de ce besoin de locomotion que le moraliste romain s'était borné à constater; non content de signaler le fait, il l'explique.

L'âge mûr est l'âge de la prudence, du calcul, de l'ambition : c'est ainsi que tous les poètes et tous les moralistes le représentent. Cabanis lui attribue les mêmes caractères et quelques autres encore, puis il en cherche l'explication dans les profondeurs de l'organisme. Cet âge s'ouvre, suivant lui, au commencement de la cinquième période septénaire, c'est-à-dire à trente-cinq ans. L'action du système nerveux et le mouvement des fluides rencontrent alors dans les solides une plus grande résistance; le sang veineux circule avec plus de lenteur et la pléthore passe des artères aux veines : c'est, dans la distribution du sang, une révolution complète. Dès lors, la vie joue avec moins d'aisance et de facilité, et le sentiment de force et de bien-être, qui caractérise la jeunesse, diminue. Les idées et les affections de l'homme fait ne s'élancent plus au loin avec la même hardiesse : il s'aperçoit que ses moyens sont bornés et qu'il n'est pas invincible. De là cette sagesse, cette circonspection, qui n'est

que le sentiment de l'insuffisance des moyens dont il dispose; de là cette attention constante à tirer de ces moyens tout le parti possible et à se fortifier de tous les secours extérieurs qu'il peut se procurer; de là le soin extrême qu'il met à ménager les hommes avec lesquels il a des rapports et à cultiver l'opinion publique. — Cet âge se termine tantôt à la septième, tantôt à la huitième période climatérique, c'est-à-dire à quarante-neuf ans pour les uns, à cinquante-six pour les autres, et alors la vieillesse commence.

On a décrit mille fois l'humeur chagrine et morose du vieillard, son caractère craintif et défiant, le sentiment exagéré de conservation qui le porte à se concentrer en lui-même, au lieu de se répandre au dehors, à accumuler des trésors, pour embellir une vie qui lui échappe, au lieu de les dispenser autour de lui d'une main généreuse. Cabanis trouve à chacun de ces faits moraux quelque raison physiologique. A un âge où les solides ont acquis toute leur densité et toute leur raideur, où les fluides mal dépurés, se décomposant de plus en plus, irritent et affaiblissent à la fois le système nerveux, où toutes les fonctions vitales s'accomplissent péniblement et d'une manière imparfaite, il est naturel que l'humeur s'aigrisse, que les opérations de l'esprit prennent plus d'hésitation, que le caractère répugne davantage à toute entreprise hasardeuse; que le sentiment d'une vie de plus en plus appauvrie et languissante ramène sans cesse le sujet sur lui-même et ne lui permette plus de se dissiper de

tout côté. L'égoïsme qu'on reproche au vieillard, est l'ouvrage immédiat de la nature.

Cette théorie des différents âges de la vie est très intéressante et paraît, au premier abord, très plausible ; mais elle prête le flanc à plus d'une objection. Tout le monde sait que l'homme apprend jusqu'à sa mort et que les facultés de son esprit continuent à se développer, lors même que ses organes s'affaiblissent. Il n'y a donc pas entre notre évolution physique et notre évolution morale, une connexité aussi étroite que Cabanis veut bien le dire. Déjà le plus grand observateur de l'antiquité, Aristote, plaçait la plus grande force du corps vers l'âge de 35 ans, et celle de l'esprit vers l'âge de 49. Les observateurs modernes, Carus, Burdach et d'autres, sont à peu près de son avis. Ils pensent que c'est vers la 50e année que les facultés intellectuelles ont toute leur énergie. Si la mémoire et l'imagination, c'est-à-dire les facultés inférieures et animales, qui ont leur racine dans l'organisme, déclinent à cette époque, le jugement et la réflexion, c'est-à-dire les facultés de l'esprit pur, les facultés supérieures et vraiment humaines, sont en quelque sorte à leur *maximum* de puissance et de vigueur. Si elles déclinent elles-mêmes un peu plus tard, cela ne tient pas à leur essence même, mais à ce qu'elles ne trouvent plus, ni dans les autres facultés ni dans les organes, des auxiliaires aussi utiles. Quant aux considérations de Cabanis sur le mouvement des fluides et sur la résistance des solides, sur l'âcreté des humeurs et sur les modifications des organes aux différents âges de la vie, elles ne manquent pas d'une certaine vraisemblance ; mais les physiologistes les regardent aujourd'hui comme fort hasardées, pour ne rien dire de plus, de sorte qu'il est impossible d'asseoir sur de pareilles hypothèses des explications des faits moraux qui aient un caractère vraiment scientifique.

De la théorie des âges, Cabanis passe à celle des sexes et fait sur ce sujet des observations beaucoup plus satisfaisantes.

A toutes les époques, on a compris que l'homme et la femme ne diffèrent pas seulement au physique, mais encore au moral, et que l'âme a, pour ainsi dire, un sexe comme le corps. C'est même sur le sentiment exagéré de cette vérité que reposait, chez les anciens, le préjugé de l'inégalité naturelle des sexes. Platon n'exprimait pas l'opinion de son temps, il réagissait contre elle, quand il déclarait, dans sa *République,* que la femme avait les mêmes aptitudes que l'homme et devait être élevée de la même manière. Aristote, plus exact observateur que son maître, constatait, au contraire, dans son *Histoire naturelle,* des différences remarquables entre les sexes, dans le règne animal en général et dans notre espèce en particulier. La même question a été reprise, dans les temps modernes, avec cette délicatesse de sentiment que le christianisme inspire, par un grand écrivain du dix-septième siècle, par Fénelon, dans son opuscule sur l'*Education des filles*. Mais, par scrupule de goût autant que par

scrupule de conscience, le grand évêque se renferme dans la sphère des choses morales et recule devant les détails physiologiques. Au siècle suivant, Rousseau, qui a traité le même sujet, se montre moins timoré. Aussi l'étude du physique tient-elle une certaine place, à côté de celle du moral, dans le portrait que l'auteur de l'*Emile* nous a laissé de la femme idéale, de Sophie. C'est, du reste, malgré quelques taches, un des morceaux les mieux réussis de ce philosophe, un de ceux où se montre le mieux ce talent de peintre de la nature humaine qu'il joignait à son génie spéculatif. Cependant il restait, même après Rousseau, à rattacher le moral au physique, en ce qui touche les sexes, d'une manière plus étroite. C'est ce que Cabanis a tenté de faire [1].

Durant les premières années de la vie, dit-il, les individus des deux sexes n'offrent encore que des différences peu marquées. C'est pourquoi on confond, sous le nom commun d'enfants, ces êtres d'une nature encore indécise et incertaine. Cependant ces différences, pour être encore faibles, n'en sont pas moins effectives. Les petits garçons ont de la fougue, et les petites filles de la mollesse dans leurs mouvements. Les uns aiment les jeux bruyants, les exercices qui demandent de la vigueur : ils jouent volontiers aux soldats. Les autres préfèrent les jeux paisibles, particulièrement ceux qui sont

[1] Roussel l'avait tenté, avant lui, dans son *Système physique et moral de la femme*, 1775.

relatifs au rôle que leur destine la nature : on dirait qu'elles s'y préparent instinctivement, en le répétant de mille manières. En outre, les premiers sont encore grossiers et indifférents à l'effet qu'ils peuvent produire, que les secondes ont déjà à quelque degré ce sentiment délicat des convenances, qui distingue leur sexe, et se montrent déjà désireuses de plaire. On dirait qu'elles éprouvent déjà vaguement, à un âge si tendre, le besoin de trouver dans ceux qui les environnent la force qui leur manque, et de s'appuyer sur eux. De là leur penchant naturel à attirer leur attention; de là leur grâce et leur coquetterie naissantes; de là, en un mot, les premières manifestations des bonnes et des mauvaises qualités qui seront un jour leur apanage.

A l'époque de la puberté, à l'époque où l'enfant cesse d'être enfant, le moral de l'être humain se transforme. L'adolescent éprouve des sentiments qui lui étaient restés jusqu'alors inconnus; il est en proie à une vague, mais douce inquiétude et berce son imagination de molles rêveries, peuplées de fantômes aimés, qui n'attendent qu'une occasion favorable pour prendre un corps. La jeune fille, qui la veille s'ignorait encore et ignorait toutes choses, voit éclore sous ses yeux un nouvel univers : tout prend une âme, une signification pour elle; le rideau semble se lever tout à coup pour cet être incertain et étonné. A partir de ce moment décisif, les jouets de l'enfance sont oubliés; les pensées et les sentiments changent d'objet et se

teignent de tout autres couleurs; les passions si souvent, si éloquemment exprimées sur nos théâtres, rapprochent, éloignent et rapprochent encore deux êtres faits pour se compléter l'un l'autre et pour assurer, avec leur bonheur mutuel, la perpétuité de l'espèce. Evidemment, cette immense révolution morale a son principe dans la révolution physiologique qui l'accompagne. C'est parce qu'un système d'organes, qui est étroitement uni à tous les autres et qui s'était à peine fait remarquer jusque-là, est sorti de son engourdissement que toute la vie physiologique d'abord, toute la vie morale ensuite, ont subi des modifications si profondes.

Pour établir encore mieux la corrélation du physique et du moral sur ce point, Cabanis parle de la merveilleuse explosion de talents en tout genre, qui éclate dans certains sujets, à l'époque de la puberté, et remarque, par contre, que les hommes épuisés par l'abus des plaisirs, et à plus forte raison les eunuques, tombent dans l'abrutissement et l'avilissement. Aussi il recommande la continence comme une vertu qui entretient, non seulement la force du corps, mais encore la vigueur de l'esprit et la noblesse de l'âme. Bien plus, il exprime le désir que les écrivains, au lieu de surexciter à l'envi, par leurs tableaux lascifs, les tendances sexuelles et de les détourner ainsi du but primitif de la nature, les présentent comme elles sont, comme elles doivent être, c'est-à-dire comme des inclinations destinées à charmer, non à diriger l'être humain, à embellir, non à remplir la vie.

C'est encore, à d'autres égards, de l'organisation physique de l'homme et de la femme que leur destinée sociale dépend. C'est la faiblesse musculaire et la susceptibilité nerveuse de la femme qui la portent à rester dans l'intérieur de la maison, pour s'occuper des menus détails de la vie domestique et pour prendre soin des enfants en bas âge. C'est cette même faiblesse et le sentiment qu'elle en a qui l'écartent des travaux des champs et des dangers de la guerre, qui l'éloignent des grandes assemblées, où se débattent les affaires des nations et où l'ascendant appartient aux caractères énergiques et aux mâles intelligences. C'est elle aussi qui fait qu'elle recule devant les travaux intellectuels, qui exigent des méditations profondes et concentrées, c'est-à-dire un grand déploiement de force cérébrale, et qu'elle se livre de préférence à ceux dans lesquels il suffit, pour réussir, de ce talent facile qui enlève légèrement la superficie des choses.

Telles sont les principales observations que suggère à Cabanis l'étude des sexes considérés dans leur rapport avec le moral. Ces observations nous paraissent généralement exactes et nous les préférons, pour notre compte, à celles de plusieurs autres philosophes, qui ont depuis abordé le même sujet. Qu'on lise, dans les *Éléments de la philosophie de l'esprit humain* de Dugald Stewart, le chapitre consacré aux sexes, on verra qu'il est bien moins nourri de faits, bien moins systématique, bien moins vrai à certains égards que celui de Cabanis. Le philosophe écossais y admet encore,

avec Platon, que les différences intellectuelles et morales, qui existent entre les sexes, résultent uniquement de l'éducation, ce qui nous paraît un paradoxe désormais insoutenable, bien que Stuart Mill ait encore essayé de nos jours de le soutenir [1]. Dire que, si on élevait les hommes et les femmes de la même manière, on les rendrait semblables moralement, c'est comme si on disait qu'en soumettant les enfants et les vieillards à la même discipline, on leur donnerait le même tour d'esprit et le même caractère. Qu'on lise un ouvrage plus récent, l'ouvrage de Proudhon intitulé *La justice dans l'Église et dans la Révolution*, on y trouvera, sur cette question, des pages très remarquables, écrites avec une vigueur et parfois une brutalité d'expressions qui gravent profondément la pensée ; mais l'auteur y sacrifie complétement la femme à l'homme. Il ne rend pas justice, comme Cabanis, à ses dons heureux et brillants, à ses qualités exquises et touchantes : il traite sans délicatesse un sujet qui en demandait beaucoup.

III

INFLUENCE DES MALADIES, DU RÉGIME ET DU CLIMAT SUR LE MORAL

Si le moral de l'homme est profondément modifié par les changements que l'âge et le sexe déterminent dans le physique, il doit l'être aussi, à plus forte raison, par la manière dont les parties qui composent ce dernier, se combinent, s'équilibrent et se tempèrent, en un mot, par le tempérament. Cabanis, qui admet la théorie des tempéraments sanguin, bilieux, mélancolique et lymphatique, que l'antiquité avait léguée aux âges modernes, décrit, avec un grand luxe de détails physiologiques, l'influence que ces quatre tempéraments sont censés exercer sur le moral. Mais ces idées étant aujourd'hui généralement abandonnées par la science, nous nous dispenserons de les reproduire.

[1] V. sur ce point sa polémique avec A. Comte.

Les vues de Cabanis sur l'influence des maladies sont plus dignes de considération. Que ces sortes de perturbations, en modifiant le physique, modifient le moral, c'est ce que nous atteste une expérience journalière. On connaît les effets des maladies sur les sens, sur la mémoire, sur l'imagination, sur l'intelligence elle-même dont elles altèrent le plus souvent, dont elles perfectionnent quelquefois les fonctions. Il est, en effet, des maladies nerveuses, qui surexcitent le génie et donnent plus d'éclat à l'imagination, de sorte que celle-ci « semble devoir être regardée comme une espèce de maladie [1] ». C'est presque le mot de Moreau de Tours : « le génie est une névrose. » On connaît les effets de la nymphomanie, qui résulte d'une simple inflammation des organes et qui transforme pourtant la jeune fille la plus timide en une véritable bacchante.

[1] *Rapports*, p. 315.

On connaît ceux de la rage, qui peut nous inoculer, par l'action d'un simple virus, les instincts de la race canine et nous faire descendre au-dessous de notre espèce. Les maladies agissent sur l'homme moral non seulement pendant les diverses phases de son existence, mais encore durant la crise qui la termine, et lui impriment les unes un caractère, les autres un autre. L'hypocondrie le remplit d'idées sombres et lui inspire une terreur invincible de la mort. Dans l'hydropisie et la gangrène, le sujet est plus calme; il parle de sa propre mort comme de celle d'un étranger et la voit approcher sans crainte. Enfin, dans d'autres états morbides, la vie près de finir, se concentre dans le cerveau et cet organe, violemment ébranlé, donne aux idées et au langage du mourant une élévation extraordinaire.

En ce qui concerne le régime, Cabanis n'est pas de l'avis de Rousseau, qui semble vouloir réduire les hommes à vivre de laitage et de fruits et qui cite avec admiration, dans son *Émile*, un passage de Plutarque contre l'usage des viandes. Il est, au contraire, grand partisan du régime animal, et trouve que le régime végétal ne lui est pas comparable au point de vue des résultats physiques ou moraux. Suivant lui, les peuples carnivores ont été de tout temps supérieurs aux peuples frugivores, dans les arts qui demandent un cœur courageux et un esprit entreprenant. Si les fondateurs de certains ordres ont interdit à leurs religieux l'usage de la chair, c'est qu'ils avaient un but tout autre que

celui de la société civile : ils voulaient, non développer, mais diminuer l'être humain, *minuere monachum*. Pour prouver l'infériorité du régime végétal à l'égard du régime animal, Cabanis cite les populations qui se nourrissent presque uniquement de chataignes, de sarrasin et d'autres aliments grossiers, et affirme, comme une chose bien avérée, qu'elles ont une intelligence appauvrie, des déterminations sans consistance, des mouvements d'une désespérante lenteur. Combien, dit-il, ces populations inertes et frappées d'une sorte de crétinisme sont au-dessous des populations actives et intelligentes, qui mangent du pain de froment et de la viande et qui boivent du vin. Le vin, en effet, produit dans le cerveau une douce excitation; il maintient l'esprit dans une activité facile et constante; il nourrit et renouvelle la gaîté; il fait naître et développe les penchants bienveillants et sociables. C'est là, comme on voit, une réhabilitation complète de cette boisson contre laquelle d'autres moralistes se sont élevés avec tant d'âpreté et de rigueur.

Ces idées de Cabanis nous paraissent justes au fond. Cependant quelques physiologistes ne les acceptent que sous toute réserve. Suivant Flourens, pour savoir si l'homme est destiné par la nature à se nourrir de chair ou de substances végétales, il faut examiner sa conformation. Or, sa conformation, celle de ses viscères et de ses organes de mastication, prouve qu'il doit plus se rapprocher, en ce qui concerne le régime, des frugivores que des carnivores :

il serait, d'après les calculs de ce naturaliste, carnivore comme huit et frugivore comme douze. Ce sont là des résultats dont il ne nous appartient pas de discuter l'exactitude, mais qui impliqueraient des conclusions assez différentes de celles de Cabanis touchant l'alimentation de l'homme. Une chose qu'on pourrait encore reprocher à ce philosophe, c'est d'avoir glissé trop rapidement sur la question des liqueurs spiritueuses, — il ne parle guère que du vin, — et de leur influence soit sur le physique, soit sur le moral. Bien que de son temps la question de l'alcoolisme ne fût pas encore à l'ordre du jour, on s'étonne qu'un esprit aussi pénétrant ne l'ait pas entrevue et n'en ait pas pressenti toute la gravité.

Les mouvements corporels font partie, comme les aliments et les boissons, du bon régime de l'être humain. Ils ont des effets très différents, suivant les diverses classes d'individus. Cependant on peut dire, remarque excellement Cabanis, que, chez les hommes d'étude, ils maintiennent le moral comme le physique dans un état convenable, par cela seul qu'ils développent le système musculaire et s'opposent à la prédominance absolue et à l'excessive mobilité du système nerveux. C'est l'idée si bien développée depuis par Laprade et Proudhon. Mais, parmi les mouvements ou, si l'on veut, parmi les exercices, il en est un qui est éminemment utile à tout le monde, c'est celui qu'on nomme le travail manuel. Il discipline l'esprit comme le corps; il fait contracter, à l'un comme à l'autre, des habitudes d'ordre et prévient la dégradation que la misère entraîne à sa suite, en pourvoyant suffisamment aux premiers besoins de la vie. Du reste, les travaux agissent fort diversement sur les hommes suivant les instruments qu'ils exigent, les matériaux qu'ils façonnent et les objets qu'ils présentent à ceux qui s'y livrent. Adam Smith remarque, avec raison, que le travailleur de la campagne, qui a l'habitude de considérer une grande variété d'objets, a plus d'idées que tel artisan de la ville dont le morcellement du travail fixe constamment l'esprit sur un seul point.

De l'influence du régime, Cabanis passe à celle du climat. Chaque latitude, dit-il, a son empreinte, chaque climat a sa couleur, et tous les êtres vivants que la nature y a mis, depuis les végétaux jusqu'aux animaux et depuis les animaux jusqu'à l'homme, en sont plus ou moins fortement marqués. Aussi les formes extérieures de l'homme et sa constitution intime ne sont pas les mêmes dans les diverses régions. Le climat agit aussi profondément sur son tempérament et sur les habitudes morales, qui en dépendent, que sur ses dehors et sur sa structure interne. C'est ce qui ressort admirablement d'un curieux passage d'Hippocrate sur les habitants des rives du Phase. « Leurs demeures, dit-il, sont établies au sein des marais et les fondements en plongent dans les eaux. Leurs aliments se composent des fruits imparfaits et malsains qui croissent avec peine sur ce sol fangeux. L'air qu'ils respirent, est chargé des brouillards infects, qui s'exhalent des eaux croupissantes. Aussi leurs ar-

ticulations et leurs vaisseaux sont comme perdus dans une mauvaise graisse; tout leur corps est pâle ou plutôt d'un teint analogue à celui des personnes qui ont la jaunisse. Ce sont des corps longs, mais lents dans leurs mouvements et presque entièrement dépourvus d'activité. » Hippocrate ajoute, et nous pouvons encore aujourd'hui constater l'exactitude de son observation, en parcourant certaines régions de la France, que tout climat de ce genre détermine, avec le temps, ce genre de tempérament et l'état moral qui en découle.

Quant à l'influence du climat sur les maladies, elle n'a pas besoin d'être démontrée. Ce n'est pas sans raison, en effet, que les fièvres intermittentes et rémittentes sont endémiques dans certains pays; ce n'est pas sans raison non plus que les médecins conseillent aux malades, dont ils veulent rétablir la santé ou prolonger quelque temps encore la vie languissante, d'aller demander à un soleil plus chaud et à un air plus doux ce que leur refuse chez eux une nature plus froide et plus sévère. Mais s'il faut attribuer au climat certaines maladies, il faut lui attribuer aussi les dispositions morales si diverses qui en sont la conséquence.

L'influence du climat sur le régime n'est pas moins évidente. Les végétaux et les animaux qui servent à la nourriture de l'homme, ne sont pas les mêmes dans tous les pays et, malgré la facilité croissante des communications, la classe la plus pauvre, qui est en même temps la plus nombreuse, se nourrit des aliments qu'elle trouve sur place.

D'un autre côté, suivant que les hommes habitent un pays montagneux et stérile ou des plaines fertiles et plantureuses, l'intérieur des terres ou les bords de la mer, ils sont chasseurs ou pêcheurs, pasteurs ou agriculteurs, industriels ou commerçants. Or, chacune de ces professions, que le climat impose à l'homme et qui fait partie de ce que Cabanis appelle son régime, détermine en lui un ensemble différent d'habitudes morales. Il reste donc vrai que le climat exerce une grande action sur le régime et, par le régime, sur le moral de l'homme.

A la suite des longs développements dans lesquels nous venons d'entrer, avec Cabanis, touchant l'influence de l'âge, du sexe, des maladies, du régime et du climat, il n'est pas hors de propos de nous demander si ce philosophe a eu raison de chercher dans l'étude de notre nature physique, modifiée par toutes ces circonstances, l'explication de nos goûts, de nos penchants, de nos idées, en un mot, de notre nature morale. A cette question, nous n'hésitons pas à répondre affirmativement. Nous croyons et nous avons toujours cru [1] que nos sensations, nos sentiments, nos imaginations et même nos idées les plus abstraites et les plus supra-sensibles en apparence, tiennent par mille fils secrets à l'état de nos organes et que, si l'on veut en trouver l'explication, c'est en partie dans les modifications de l'organisme qu'il faut la chercher.

[1] Voir, sur ce point, notre *Psychologie de Saint-Augustin*, p. 488, Thorin, 2e édition.

Les grands esprits du dix-septième siècle l'avaient bien compris. Tout le monde sait que la physiologie tient au moins autant de place que la psychologie dans le *Traité des passions* de Descartes, et que, d'après ce philosophe, s'il y a un moyen de rendre les hommes plus sages et plus heureux, c'est à la médecine qu'il faut le demander. Personne n'ignore que Malebranche, le prince des idéalistes modernes, ne se livrait pas moins activement que son maître à l'étude du corps humain et que c'est par des hypothèses contestables sans doute, mais enfin par des hypothèses physiologiques, telles que celles des esprits animaux et des traces du cerveau, qu'il expliquait le jeu de la mémoire, celui de l'imagination et les autres phénomènes de l'ordre moral. Enfin Bossuet, déjà évêque et précepteur du Dauphin, cultiva l'anatomie avec assez de soin pour pouvoir expliquer, aussi bien qu'homme de son temps, la structure et les fonctions des organes et pour pouvoir montrer, longtemps avant Cabanis, l'influence du physique sur le moral et aussi celle du moral sur le physique.

Seulement, si nous admettons la méthode physiologique et si nous en reconnaissons l'importance, nous n'entendons pas lui sacrifier la méthode psychologique. La première nous donne des explications plus ou moins hypothétiques des faits de conscience; la seconde nous révèle ces faits eux-mêmes avec la dernière exactitude. Aussi, pendant que les hypothèses physiologiques de Descartes, de Malebranche, de Bossuet et même de Cabanis, nous

paraissent aujourd'hui un peu vieillies et surannées, leurs observations psychologiques nous semblent jeunes et nouvelles comme au premier jour. De toutes les observations que le dernier nous a laissées, celles qui portent sur les caractères moraux des deux sexes, sont incontestablement les plus remarquables. Or, qu'on les relise et on verra qu'il n'en est pas une qui lui ait été fournie par la méthode physiologique et par les dissections anatomiques qu'elle suppose, mais qu'elles lui ont toutes été suggérées par cette forme de la méthode psychologique qu'on nomme l'étude du monde, la pratique de la vie sociale. C'est en observant les enfants et les adolescents des deux sexes dans leurs études et dans leurs jeux, et non en disséquant leur cœur ou leur cerveau, qu'il est arrivé à déterminer les dispositions instinctives soit des uns, soit des autres, et à démêler les différences qui les distinguent. Il a suivi, non la méthode des grands observateurs du corps humain, mais celle des grands observateurs de l'âme humaine, depuis Homère et Aristote jusqu'à Molière et La Rochefoucauld.

Ajoutons que, si nous admettons l'influence du physique sur le moral, telle que Cabanis l'a décrite, nous n'admettons pas les conséquences qu'il semble vouloir en tirer. On peut faire, en effet, sur cette question deux hypothèses : l'une, que le moral est identique au physique et n'en est qu'une fonction particulière; l'autre, qu'il en est distinct, mais qu'il lui est si étroitement uni qu'il ne se produit

rien dans l'un qui n'ait son retentissement dans l'autre. Dans la première hypothèse, qui est celle de Cabanis, le cerveau est la cause efficiente de la pensée; dans la seconde, qui est la nôtre, il en est la cause instrumentale; il ne pense pas, mais il est l'instrument de la pensée; il n'est pas un principe, mais un organe. L'âme s'en sert pour penser, comme elle se sert des autres organes pour voir, pour entendre, pour parler, pour marcher, et mieux il est disposé, mieux elle remplit les fonctions auxquelles elle l'emploie. Ces distinctions établies, il est clair que les influences que décrit Cabanis, celles de l'âge, du sexe, des maladies, du régime, du climat, produiront sur la pensée les mêmes modifications dans le cas où le corps en serait la cause instrumentale et dans celui où il en serait la cause efficiente. Cela revient à dire que toutes les considérations, si longuement développées par notre philosophe, ne prouvent rien ni pour le matérialisme ni pour le spiritualisme et laissent la question aussi indécise qu'auparavant.

Mais, si ces deux systèmes se balancent à ce point de vue, à un autre il n'en est plus de même et le spiritualisme prend manifestement le dessus. Ceci nous amène à l'étude de l'essence du moral que Cabanis a négligée, et à celle de son influence sur le physique qu'il a mal faite.

IV

INFLUENCE DU MORAL SUR LE PHYSIQUE

Après avoir traité fort longuement de l'influence du physique sur le moral, Cabanis traite, mais fort brièvement, de l'influence du moral sur le physique. Des douze mémoires que son livre contient, un seul, et c'est de beaucoup le plus court, est consacré à cette dernière question. Il est incontestable, dit notre philosophe, que les opérations intellectuelles et les passions peuvent modifier profondément les organes du corps vivant et ses diverses fonctions. Les faits qui le prouvent sont si nombreux qu'on n'a pour ainsi dire que l'embarras du choix. Un homme sain et vigoureux vient de faire un bon repas, il est dans cet état de bien-être que procure une digestion aisée et facile. Tout à coup on lui annonce une mauvaise nouvelle, le chagrin, la colère, des passions tristes et funestes s'élèvent en lui et, au même instant, le physique reçoit le contre-coup de ce bouleversement moral. L'estomac et les intestins cessent d'agir sur les aliments qu'ils renferment, les sucs s'arrêtent comme frappés de stupeur, la digestion ne s'opère plus. Il en est des autres sentiments moraux comme du chagrin et de la colère, ils agissent fortement sur le physique. La crainte abat et anéantit même quelquefois les forces musculaires et motrices; la joie, l'espérance, les sentiments courageux en décuplent les effets.

Pour bien se rendre compte de ces faits, dit Cabanis, il faut songer que le cerveau, qui est l'organe de la pensée et de la volonté, est étroitement lié à tous les autres organes et en est le centre commun. Ceux-ci ne peuvent sentir et se mouvoir qu'autant qu'ils reçoivent l'influence nerveuse dont il est la source; de son côté, le cerveau a besoin d'eux, soit pour agir, soit pour sentir, de sorte que toutes les fonctions sont enchaînées et forment comme un cercle où roule la vie, entretenue qu'elle est par cette réciprocité d'influences. Quand nous parlons de l'influence du moral sur le physique, ajoute Cabanis, nous parlons donc simplement de l'influence du système cérébral, comme organe de la pensée et de la volonté, sur les autres organes dont son action sympathique est capable d'exciter, de suspendre et de dénaturer les diverses fonctions. — Cela revient à dire que l'influence du moral sur le physique n'est que l'influence d'une certaine partie du physique sur le physique pris dans son ensemble. Cabanis a donc eu tort d'intituler son livre : *Rapports du physique et du moral.* Dans son système, le moral n'existe pas, il n'est qu'un cas particulier, qu'une fonction déterminée du physique lui-même.

Qu'est-ce donc que le moral de l'homme ? On peut entendre par là soit un ensemble de phénomènes *sui generis*, soit le sujet *sui generis* auquel ces phénomènes se rapportent. Or, dans le premier cas comme dans le second, le moral a son essence propre, qui le distingue du physique et ne permet pas de le confondre avec lui.

N'est-il pas vrai, pour traiter d'abord la première question, qu'il y a en nous des pensées, des sentiments, des volontés, et que ces phénomènes diffèrent profondément de ceux de l'ordre matériel, soit en eux-mêmes, soit par la manière dont ils nous sont connus ? Les phénomènes matériels sont objectifs et extérieurs, étendus et figurés, et nous les saisissons par le moyen des sens ; les phénomènes moraux sont subjectifs et intérieurs, sans étendue et sans figure, et nous ne les connaissons que par la conscience. Il n'y a donc pas lieu d'identifier les derniers avec les premiers.

Le physique et le moral ne se distinguent pas seulement par leurs phénomènes, mais encore par leur substance. En effet, c'est par ses manières d'être que l'être se qualifie. Or, la pensée et toutes les manières d'être qu'elle comprend étant suprasensibles et spirituelles, il faut bien que l'être pensant ait les mêmes caractères. Cette vérité à laquelle nous arrivons par le raisonnement, nous pouvons aussi y arriver par l'observation, par une observation toute semblable à celle qui nous donne la phénoménalité spirituelle elle-même. La même conscience, en effet, qui m'atteste comme un fait l'existence de ma pensée, m'atteste aussi comme un fait l'unité du principe qui pense, ainsi que son identité. Or, ce sont là des attributs incompatibles avec la multiplicité et la fluidité de la matière. C'est assez dire que le principe pensant n'est pas matériel, que l'âme est distincte du corps.

Le moral n'est pas seulement distinct du physi-

que, il se soustrait à son influence et lui fait sentir la sienne. Il est positif, en effet, que, dans certaines circonstances, nous arrivons, par un effort de volonté, à fixer notre esprit sur un seul point, malgré les impressions multiples et diverses qui viennent nous assaillir du dehors. Il est positif que nous parvenons à être attentifs, et profondément attentifs, malgré les modifications que les agents extérieurs font subir aux extrémités de nos organes sensitifs et, par suite, à l'organe central, au cerveau lui-même : je veux être attentif et je le suis. — Cabanis admet le fait, mais il semble lui attribuer un caractère purement physiologique et croit avoir tout dit, quand il a parlé de l'attention de l'organe sensitif. Comme si ces mots offraient à l'esprit un sens clair et intelligible ! Comme si l'attention, qui ne se voit pas, qui ne se touche pas et dont la conscience seule nous révèle la nature et les degrés, n'était pas un fait spirituel au premier chef!

Il est positif aussi que nous pouvons, dans certaines circonstances, prendre un certain empire sur nos passions corporelles et les tenir en bride. Quand nous en sentons en nous-mêmes les premiers mouvements, il nous est loisible de les calmer, en nous éloignant des objets qui les suscitent, d'affaiblir ou de détruire leur action, en détournant de ces derniers notre pensée et notre vue. Aussi nous distinguons très bien les cas où, faute d'énergie morale, nous nous sommes laissés gagner et dominer par elles, de ceux où nous avons lutté avec effort contre elles. C'est pourquoi nous ne jugeons pas de la

même manière le soldat qui cède à la peur, à l'instinct déréglé de la conservation, et celui qui s'en rend maître et en comprime les murmures; c'est pourquoi nous ne mettons pas sur la même ligne la femme qui s'abandonne sans résistance à ses tendances désordonnées et celle qui les maîtrise et les règle.

Il est positif enfin que nous pouvons, à tout moment, agir sur quelques-uns de nos organes corporels et les mouvoir dans tel sens ou dans tel autre : je veux parler ou marcher, et aussitôt certains nerfs et certains muscles se mettent en mouvement, non seulement en même temps que je le veux, mais parce que je le veux. Entre ces faits et mon vouloir, il n'y a pas un simple rapport de succession, mais un vrai rapport de causalité. Si je n'étais pas réellement cause de ces faits, je ne m'en sentirais pas cause et ne me les attribuerais pas; car je ne m'attribue pas les faits qui échappent à mon action, tels que la circulation du sang et la sécrétion de la bile. Pourquoi est-ce que je juge des premiers faits autrement que des seconds? Pourquoi, au lieu d'y voir des mouvements organiques succédant à d'autres mouvements organiques, m'avisé-je de les rattacher à un fait invisible et intangible que j'appelle mon vouloir et de leur donner pour cause un principe un, identique et actif, c'est-à-dire spirituel, que j'appelle moi, sinon parce que l'évidence me force à le faire?

Nous ne sommes pas arrivés au dernier terme de cette influence du moral sur le physique que

Cabanis reconnaît dans le titre de son chapitre, et qu'il méconnaît si singulièrement dans le chapitre lui-même. Dans son système, vivre c'est sentir, c'est-à-dire que toutes les aspirations de l'homme ont leur racine dans la sensibilité, qui a elle-même sa racine dans la vie. Il s'ensuit que ses aspirations et sa sensibilité ne sont que sa vie en tant qu'elle se sent et qu'elle tend à se conserver et à se développer. Or, il est difficile d'expliquer, dans ce système, qu'un homme, dans la parfaite possession de son bon sens, dans la pleine jouissance de ses facultés, se décide à renoncer à la vie, soit par un sentiment de dignité et d'honneur bien ou mal entendu, soit pour obéir à la voix d'un chef, image vivante de la patrie. Comment la vie, dont la tendance essentielle est de continuer d'être, peut-elle, à un moment donné, se détruire, en vue d'autre chose qu'elle-même ? Comment, en un mot, le suicide et le sacrifice de soi sont-ils possibles ? Ils ne le sont pas dans le système qui réduit tout à l'organisation. Ils ne le sont que dans celui qui place en elle un principe qui en est distinct, qui lui est supérieur et qui subordonne à ses propres fins, à des fins plus relevées, celles de l'organisation elle-même: ils ne sont possibles que dans le système qui admet la dualité de l'être humain, la distinction du moral et du physique, de l'âme et du corps. C'est ce que Bossuet a parfaitement compris : « Le grand pouvoir de la volonté sur le corps, dit-il, consiste dans ce prodigieux effet que nous avons remarqué, que l'homme est tellement maître de

son corps qu'il peut même le sacrifier à un plus grand bien qu'il se propose... Se déterminer à mourir avec connaissance et par raison, malgré toute la disposition du corps qui s'oppose à ce dessein, marque un principe supérieur au corps; et parmi tous les animaux, l'homme est le seul où se trouve ce principe [1]. »

V

LES CAUSES PREMIÈRES : L'AME ET DIEU

Non seulement Cabanis ne peut pas expliquer la vie morale par les impressions de l'organisation, mais il ne peut pas expliquer par là la vie physique elle-même. Il nous parle quelque part de mouvements que le cerveau produit, non pas par suite d'impressions reçues, mais en vertu de son activité propre, et de mouvements qui résultent, non de modifications éprouvées par les autres organes, mais de leur simple développement. N'est-ce pas avouer que le système qui dérive la vie uniquement des impressions reçues, des mouvements imprimés, pèche par la base? Il y aurait donc dans l'homme vivant, à s'en rapporter à certains passages du livre de Cabanis, un principe d'activité qui, non seulement ne viendrait pas des impressions, mais les précèderait, qui non seulement ne naîtrait pas de l'organisation, mais la produirait

[1] Bossuet, *Conn. de Dieu et de soi-même*, chap. v, 9.

en opérant sur une matière primitivement amorphe. Ce principe actif que Cabanis juge nécessaire de joindre aux éléments matériels, pour rendre compte de l'organisation et de la vie, qu'est-ce que c'est? Le livre des *Rapports* ne répond pas très nettement à cette question. Il nous apprend que, suivant Cabanis, il y a dans l'organisme un principe inconnu que la nature a fixé dans les germes ou répandu dans les liqueurs séminales, mais il ne nous dit pas si ce principe est une simple propriété ou un être véritable. Il ne nous le dit pas, sans doute parce que l'auteur ne le savait pas et que ses idées, sur ce point, étaient encore indécises et flottantes. Plus on lit, en effet, le livre des *Rapports*, plus on s'aperçoit qu'il y a là deux tendances qui se combattent et que Cabanis n'était point parvenu à mettre d'accord, la tendance de son siècle et celle de son éducation première, la tendance à tout expliquer, comme d'Holbach, par la matière et l'organisation, et la tendance à tout expliquer, comme Stahl, par l'âme et la vie.

Si la tendance matérialiste et la tendance animiste se balancent dans le livre des *Rapports*, celle-ci prend tout à fait le dessus dans la dernière production de Cabanis, dans sa *Lettre sur les causes premières*, qui fut écrite en 1805, trois ans avant sa mort. Il ne faut point y voir, comme on l'a fait quelquefois, une rétractation inspirée par des motifs peu avouables — le caractère si élevé de l'auteur suffirait pour exclure une telle supposition, — mais le simple résultat de l'évolution naturelle

d'un esprit distingué. Là Cabanis déclare en propres termes et de la manière la plus catégorique qu'il ne faut point regarder le principe vital, qui anime tout le corps vivant, comme le résultat de l'action des parties, ni comme une propriété attachée à la combinaison animale. C'est, dit-il, un être réel, une vraie substance, qui imprime aux organes leur mouvement, qui tient liés leurs éléments et qui, en se retirant, les abandonne à la mort et à la dissolution. Il est impossible de professer plus positivement le stahlianisme et de rejeter plus formellement l'organicisme et le matérialisme.

La physiologie générale de Cabanis s'accorde parfaitement avec sa physiologie humaine; le mécanisme matérialiste lui paraît aussi incapable d'expliquer l'univers que d'expliquer l'homme, de rendre compte du grand monde que du petit. Ici encore, il rompt avec les doctrines de son temps; sa pensée s'élève jusqu'à l'esprit universel qui meut la matière, comme il se plaît à le dire, et en vivifie la masse profonde,

Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

Comment Cabanis, qui n'admettait pas plus que la plupart de ses contemporains les idées rationnelles et absolues, s'est-il élevé jusqu'à une cause première, souverainement intelligente? Il s'y est élevé parce qu'il a conservé en lui quelques-unes de ces idées à son insu. Ce philosophe, en effet, qui proclame si souvent que la recherche des causes finales est puérile, quand on l'applique aux petites

choses, n'hésite pas à en reconnaître la légitimité, dès qu'on l'applique à un ensemble un peu étendu et qu'on se place à une certaine hauteur. Pour nous empêcher de conclure de l'ordre du monde à la sagesse de sa cause, il faudrait, suivant lui, changer les lois de notre esprit et nous donner une autre raison; car, d'après les lois de notre esprit et les lumières de notre raison, là où nous voyons des phénomènes coordonnés de manière à produire des résultats que les plus savantes combinaisons ne produiraient pas, nous jugeons nécessairement que ces phénomènes sont dus à l'action d'une cause intelligente. Malgré quelques déclamations contre les causes finales, qui étaient comme un dernier tribut payé à l'esprit de son temps, Cabanis finit donc par les admettre, comme Newton et Leibniz. Il dirait volontiers, avec le premier, que celui qui a fait l'œil, devait bien connaître les lois de l'optique, et, avec le second, qu'expliquer mécaniquement, ce n'est pas expliquer; que c'est confondre les instruments et les conditions avec la véritable cause, qui est l'intelligence. Il déclare, en effet, que, lors même que nous découvrons la cause mécanique des phénomènes qui nous avaient le plus émerveillés, nous ne sommes pas encore satisfaits : nous comprenons que la difficulté n'est que reculée. Après nous être expliqué ces phénomènes par les propriétés des corps, nous cherchons la raison de ces propriétés mêmes et surtout celle de leur action si bien combinée et, de proche en proche, nous arrivons nécessairement à une volonté intel-

ligente : d'ailleurs, comment concevoir, dit-il, qu'une cause dépourvue d'intelligence puisse en donner à ses produits? J'aimerais autant croire, ajoute-t-il après Bacon, à toutes les rêveries du Talmud qu'à l'inintelligence de la cause première.

Non content de regarder comme vraisemblables au plus haut point l'existence d'un principe hyperorganique et celle d'un principe hypercosmique, Cabanis est porté à croire que le premier de ces principes, l'âme, le principe vital — qu'on l'appelle comme on voudra — ne périra pas avec le corps et qu'il conservera toujours son moi, c'est-à-dire le sentiment de lui-même. Il se fonde pour cela, d'une part, sur l'impossibilité où nous sommes de prouver que la dissolution des organes entraîne l'anéantissement de la cause inconnue qui les anime; de l'autre, sur les tendances de notre nature, qui aspire à une vie nouvelle, et sur les perfections divines, qui doivent nous la faire espérer. Les gens de bien, suivant la belle expression que Platon met dans la bouche de Socrate mourant, doivent donc prendre confiance dans la mort; car elle ne peut leur procurer que du bien. Mais ils doivent aussi, ajoute noblement Cabanis, prendre confiance dans la vie; car il n'y a point, dans la vie, de douceur comparable à celle qui accompagne la pratique de la vertu. Inspirons-nous donc des leçons et des exemples de ces stoïciens, dont la doctrine a été l'occasion de cette lettre; sachons nous pénétrer de ces principes religieux et moraux, qui leur faisaient voir dans chaque être humain un agent, un serviteur

de la première cause, concourant avec elle à l'ordre général de la société, au bien de l'univers, et trouvant dans cette conformité de sa volonté avec celle de l'ordonnateur suprême, sa perfection et son bonheur tout ensemble. Sachons, en présence des exemples corrupteurs, des succès scandaleux, des malheurs immérités, qui sont inséparables des grands bouleversements sociaux et qui renversent les principes de la morale dans les âmes flottantes et les ébranlent même dans les âmes les plus fermes, sachons imiter ces hommes sages entre tous, qui cherchèrent toujours la règle de leur conduite au dedans, non au dehors, dans leur conscience, non dans l'opinion, et auxquels le sentiment de leur dignité morale fit toujours dédaigner les biens et les maux d'un ordre subalterne et inférieur.

C'est ainsi que l'âme apparaît à Cabanis comme distincte des organes auxquels elle est unie et comme déterminant leurs mouvements divers; c'est ainsi qu'il aperçoit, au-dessus du monde des corps, la suprême raison de leurs combinaisons savantes et variées, la cause première intelligente et voulante sans laquelle l'univers est une énigme inexplicable; c'est ainsi qu'il entrevoit, par delà cette vie, une vie nouvelle, vers laquelle l'être humain se sent attiré, non seulement par le désir vulgaire de sa survivance personnelle, mais encore par le noble besoin d'y retrouver ceux qu'il a aimés et d'y voir la grande loi de justice réalisée dans sa plénitude; c'est ainsi enfin que la vie de chacun de nous prend pour lui un autre sens que pour

Helvétius ou Volney. Au lieu d'être à ses yeux un tout dont l'individu doit s'occuper exclusivement, elle n'est qu'un fragment d'un tout plus vaste avec lequel il doit la coordonner.

Ainsi, non seulement le matérialisme, exprimé dans plusieurs endroits du livre des *Rapports*, n'explique pas les choses, mais Cabanis a senti lui-même qu'il ne les expliquait pas. Il a été obligé de sortir du matérialisme et de passer au spiritualisme, à un spiritualisme qui offre plus d'une imperfection, mais enfin à un spiritualisme véritable, pour rendre compte de l'homme et du monde d'une manière raisonnable et plausible [1].

Cabanis ne fut pas le seul physiologiste du temps de la Révolution, qui mêla l'étude de l'homme moral à celle de l'homme physique. D'autres, parmi lesquels il suffit de citer Pinel et Bichat, entrèrent dans la même voie, sans toutefois s'y engager aussi avant.

Pinel (1745-1826), dont le nom est aussi cher à l'humanité qu'à la science, ne se borna pas, en effet, à briser les chaînes des aliénés et à les soustraire aux traitements barbares qu'on leur infligeait à son époque, il publia son *Traité médico-philosophique de l'aliénation mentale* (1791), sa *Nosographie philosophique* (1798) et six *Mémoires sur la folie* (1798-1801), qui devaient produire toute une révolution dans la science de l'homme, en inaugurant dans le monde la psychologie morbide.

[1] V. Franck, *Dictionnaire philosophique*, art. *Cabanis*.

Il reçut les éloges qu'il méritait de Destutt de Tracy, qui saluait en lui un disciple de Condillac et un précurseur de l'idéologie, ainsi que de Maine de Biran, à qui rien n'échappait de ce qui avait trait aux rapports du physique et du moral [1].

Quant à Bichat (1771-1802), qui a été un physiologiste si éminent, il n'appartient à la philosophie que par quelques vues sur la vie, sur la sensibilité et sur la contractilité, et ces vues, si remarquables qu'elles soient, prêtent le flanc à plus d'une objection : « La vie, dit-il, est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. » On a fait observer, non sans raison, que cette définition célèbre est loin d'être irréprochable : elle nous représente la vie comme un simple principe de résistance, tandis qu'elle est avant tout un principe d'action. Bien loin, en effet, de se borner à défendre le composé vivant contre les assauts qui lui viennent du dehors, elle le développe et le meut [2].

Non content de définir la vie, Bichat la divise, en s'inspirant de Buffon, en deux espèces qu'il appelle vie organique et vie animale. La première est commune au règne végétal et au règne animal, tandis que la seconde, comme son nom l'indique, est particulière à ce dernier. Il distingue également une sensibilité organique, qui se manifeste seulement sur certains points du corps vivant, par des sensations en quelque sorte insensibles, parce

[1] V. Tracy, *Idéologie*, chap xv, et Biran, *Influence de l'habitude*, p. 149.
[2] V. Flourens, *La vie et l'intelligence*.

qu'elles n'arrivent pas jusqu'au centre cérébral, et une sensibilité animale dont le propre est d'agir sur l'animal tout entier, parce qu'elle modifie le cerveau et se manifeste à la conscience. Enfin, il admet à la fois une contractilité organique, principe des mouvements inconscients, et une contractilité animale, de laquelle il dérive tous les mouvements sentis, qu'ils soient volontaires ou qu'ils ne le soient pas.

La théorie des deux vies conçue par Bichat ne manque pas d'analogie avec celle des deux ordres de facultés, à laquelle Biran arrivait dans le même temps. Ce dernier en fait lui-même la remarque, tout en protestant qu'il ignorait la théorie du grand physiologiste, quand il conçut la sienne : « La distinction que fait Bichat, dit-il, des phénomènes de la vie générale en deux grandes classes dont il rapporte l'une à ce qu'il appelle la vie organique, l'autre à celle qu'il nomme la vie animale, correspond à la distinction que j'avais moi-même établie entre les facultés passives et les facultés actives [1]. » Plus loin, Biran reconnaît la même analogie entre les vues de Bichat, soit sur la sensibilité et la contractilité organiques, soit sur la sensibilité et la contractilité animales, et ses vues propres. Plus tard cependant, il regrettait que Bichat n'eût pas scindé « la contractilité animale en deux espèces,

[1] *Note* (encore inédite) *adressée au citoyen B..., auteur des deux premiers extraits sur les ouvrages de MM. Bichat et Buisson, insérés dans le 1er volume de la Bibliothèque médicale.*

celle de l'instinct et des passions, qui est entièrement subordonnée à la vie physique, et celle de la volonté proprement dite, qui n'est soumise qu'au choix libre et éclairé de l'intelligence ». Il aurait ainsi distingué, dit-il, comme la science l'exige, de la vie purement physiologique, la vie morale, qui constitue notre vraie valeur et d'après laquelle on nous juge et on nous qualifie.

Malgré ces réserves de Maine de Biran, qui ont bien leur importance, ce n'est pas un médiocre honneur, pour un physiologiste comme Bichat, de s'être rencontré, sur un point de philosophie, avec le philosophe le plus profond et le plus autorisé de l'époque.

CHAPITRE IV

DE GÉRANDO

IDÉOLOGIE PHILOLOGIQUE OU PHILOSOPHIE DU LANGAGE

Formation de la pensée et du langage. — Perfectionnement de la pensée et du langage.

I

FORMATION DE LA PENSÉE ET DU LANGAGE

Non content d'étudier les idées, Destutt de Tracy avait étudié les signes ; non content de traiter de la pensée en général, il avait traité de l'habitude, qui a sur elle une action si profonde. Mais les développements auxquels il s'était livré sur ces deux grands sujets, ne les avaient pas épuisés et appelaient des développements ultérieurs. La classe des sciences morales le comprit et mit successivement au concours les deux questions suivantes : *Déterminer l'influence des signes sur la formation des idées,* et *déterminer l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Il en résulta deux beaux et sa-

vants mémoires, qui furent appréciés comme ils devaient l'être par l'Institut, et qui révélèrent au monde philosophique le nom de Marie-Joseph de Gérando et celui de Maine de Biran.

De Gérando [1] était simple soldat à Colmar, dans un régiment de chasseurs, où il s'était engagé, et venait de se fiancer à une noble Alsacienne qu'il avait connue à Tubingue, quand l'Institut mit au concours la question de l'influence des signes. Il se mit aussitôt à l'œuvre et ne tarda pas à adresser à la savante Compagnie un mémoire soigneusement rédigé, dont il devait faire peu après l'ouvrage en quatre volumes que nous possédons. Il obtint le prix, qui consistait en cinq hectogrammes d'or (1667 francs), et fut autorisé à quitter le service et à résider à Paris, où il se livra à d'autres travaux importants et où de puissants protecteurs l'aidèrent à faire son chemin. On sait, en effet, que cet esprit actif, ce travailleur infatigable, inaugura parmi nous l'histoire de la philosophie ; qu'il composa d'excellents ouvrages de droit administratif et de morale, de philanthropie et d'éducation, et qu'il fut à la fois un des plus habiles administrateurs de Napoléon et une des lumières du Conseil d'État [2].

De Gérando divise son ouvrage en deux parties. Dans la première, il traite une question tout ex-

[1] Né à Lyon, le 29 février 1772, mort à Paris, le 10 novembre 1842.
[2] Voir, sur Gérando, notre ouvrage intitulé : *Spiritualisme et libéralisme*, p. 166-180. Perrin, 1887.

périmentale, celle de l'influence que les signes exercent sur la pensée; dans la seconde, il aborde une question toute rationnelle, celle de l'influence que le perfectionnement de l'art des signes pourrait exercer sur l'art de penser. C'est là, suivant lui, un sujet plus vaste qu'il ne le semble au premier abord. D'un côté, en effet, les signes enveloppent de leur influence toutes les facultés de notre esprit et se mêlent à toutes ses opérations ; de l'autre, la question du perfectionnement de la pensée humaine embrasse toute l'étendue de nos connaissances. Il y a donc là, sous l'apparence d'une question spéciale à résoudre, toute une philosophie à constituer, où l'étude de l'esprit et celle du langage s'éclairent et se complètent mutuellement.

C'est par l'étude de l'esprit que de Gérando commence. Tout en admettant, comme les sensualistes, que toutes nos idées dérivent des sens, il fait déjà intervenir l'activité dans la plupart de nos opérations mentales et parle déjà la langue des spiritualistes. Ainsi, il distingue très bien la perception, qui implique l'activité, de la sensation, qui ne suppose que la passivité : « Apercevoir et sentir, dit-il, sont deux choses si distinctes, quoique simultanées, que souvent nous apercevons mieux lorsque nous sentons moins vivement... En recevant la sensation, nous semblons n'être que passifs; en l'apercevant, nous commençons à exercer notre activité. » On croirait déjà entendre l'auteur des *Leçons de philosophie*. On le croirait encore mieux, en lisant les lignes suivantes, où l'attention

est si bien distinguée de la sensation : « L'attention est l'acte de l'esprit qui se fixe sur un objet pour l'apercevoir. Ainsi, l'attention vient de nous, comme la sensation vient du dehors. » De Gérando remarque, en outre, que, si la sensibilité modifie l'attention, celle-ci la modifie à son tour : Nos peines et nos plaisirs, dit-il, ne nous affectent qu'en raison de l'attention que nous leur donnons. Ce n'est pas seulement sur la perception et l'attention, c'est encore sur la conscience et la réflexion que de Gérando s'exprime aussi correctement que les purs spiritualistes vont bientôt le faire : « Telle est, dit-il, la nature de cette précieuse et admirable lumière de la conscience que, non seulement nous apercevons que notre moi est modifié, qu'il l'est d'une manière agréable ou désagréable, mais que nous sommes aussi capables d'apercevoir nos propres jugements, toutes les opérations de notre esprit, comme tous les actes de notre volonté. L'attention, en tant qu'elle s'exerce sur les perceptions qui servent d'objet à la conscience, prend le nom de réflexion; car elle réagit alors sur elle-même [1]. »

De Gérando traite ensuite de la mémoire et de l'association des idées. Non seulement il décrit ce dernier phénomène comme Dugald Stewart et les autres philosophes écossais, mais il l'explique comme Hartley : il appuie sa théorie sur la psychologie et la physiologie tout ensemble. Il fait plus,

[1] *Des Signes*, t. I, p. 18.

il ramène toutes les lois de l'association des idées à trois, comme le fera un jour Stuart Mill, et en comprend aussi bien que lui l'immense importance : « Simultanéité, succession, analogie, voilà les trois principes divers sur lesquels se fonde la liaison mécanique qui détermine l'apparition et le retour des idées de notre esprit... Il y aurait une foule de choses curieuses à remarquer dans les effets de ces lois. Comme toutes les lois de la nature, elles sont aussi variées, aussi riches dans leurs résultats qu'elles sont simples dans leurs principes [1]. » Parmi ces résultats, notre auteur signale — et c'est ainsi qu'il arrive à son véritable sujet — les signes et le langage.

De Gérando donne, en effet, le nom de signe à toute sensation qui excite en nous une idée, en vertu de la liaison qui existe entre elles : « Ainsi, dit-il, je dirai que l'odeur d'une rose, par exemple, est le signe des idées de couleur et de forme qu'elle excite. La vue de l'éclair sera le signe de l'idée du tonnerre [2]. » Si les hommes parviennent à communiquer entre eux, c'est que les mêmes sensations sont liées dans leur esprit aux mêmes idées et ont le pouvoir de les y réveiller. Grâce à cette association des idées, qui unit ensemble toutes les parties du monde intellectuel et qui est à la pensée ce que les affinités sont à la matière, les signes nous permettent donc de nous entendre et avec nous-mêmes

[1] *Des Signes*, t. I, p. 61.
[2] *Des Signes*, t. I, p. 63.

et avec nos semblables ; ils constituent une parole intérieure et une parole extérieure tout ensemble.

Cette parole intérieure, qui avait échappé à tous les grammairiens et à la plupart des philosophes et qui a inspiré une thèse ingénieuse à un philosophe contemporain [1], de Gérando la caractérise déjà de la manière la plus heureuse : « Les signes, dit-il, ne servent pas toujours à transmettre à un homme les pensées d'un autre homme ; ils servent aussi souvent à rappeler à chacun ses propres pensées, de sorte qu'il y a, si je puis dire ainsi, un second langage que l'homme se parle à lui-même... Ainsi, chacun peut remarquer qu'il parle tout bas dans ses méditations solitaires et qu'il pense avec des mots [2]. »

La question de la nature des signes une fois résolue, on résoudra plus facilement celle de leur origine, qui paraissait insoluble à J.-J. Rousseau : « Le langage, dit ce philosophe, ne saurait être institué que par une convention ; et, cette convention, comment la concevoir sans le langage lui-même ? »

De Gérando croit, comme Tracy, que la convention formelle ou tacite sur laquelle le vrai langage repose est possible, grâce à un langage rudimentaire antérieur. Suivant lui, en effet, deux hommes, dépourvus de tout langage artificiel, ne tarderont pas, s'ils sont mis en rapport, à se comprendre l'un l'autre. La vue de formes extérieures, analogues aux siennes, suggère à chacun d'eux, en vertu des lois de l'association et de l'analogie, l'idée d'un moi analogue au sien, qui leur est uni. Cette première découverte en amène une autre. Soumis aux mêmes besoins, chacun de ces deux individus les manifeste par les mêmes actions, et la vue de celles-ci lui fait deviner ceux-là dans son semblable. En le voyant porter la main sur un fruit, il juge qu'il a faim ; en le voyant fuir, il pense qu'il a peur. Après s'être plusieurs fois surpris agissant de la même manière l'un que l'autre dans les mêmes circonstances, ces deux hommes, non seulement se comprennent, mais s'aperçoivent qu'ils se comprennent mutuellement. Dès ce moment, ils éprouvent le besoin de se comprendre mieux et plus souvent ; à l'action de la nature s'ajoute l'initiative de l'homme, qui la complète et la fortifie. Ils répètent avec intention et volonté les mêmes signes qu'ils produisaient d'abord spontanément et sans chercher à leur donner un sens : les signes, proprement dits, font place à ce que de Gérando appelle les signes du langage ; les signes naturels, aux signes institués. Mais l'homme s'aperçoit bientôt que, de tous les signes que la nature lui suggère, les plus variés et les plus expressifs sont les articulations. Aussi, après les avoir d'abord employées, en se conformant plus ou moins aux lois de l'analogie, il finit par en faire usage d'une manière plus ou moins arbitraire, et par leur donner une extension indéfinie. C'est ainsi qu'après

[1] *La Parole intérieure*, par M. Victor Egger.
[2] *Des Signes*, t. I, p. 129-130.

de longs siècles, les langues sont parvenues à l'état où elles sont aujourd'hui.

Nous ne voulons pas reprendre en détail, à propos des idées de Gérando que nous venons de résumer, cette question de l'origine du langage, qui a donné lieu à tant de discussions et qui partage encore aujourd'hui les linguistes et les philosophes. Remarquons seulement que notre auteur exagère, à l'exemple de Condillac et de Tracy, la part de la réflexion dans l'élaboration du langage, aux dépens de celle de la spontanéité; la part de l'homme aux dépens de celle de la nature. C'est parce qu'il le regarde comme une œuvre réfléchie, qu'il juge qu'il a mis tant de siècles à se former et à se perfectionner, tandis qu'il reconnaîtrait qu'il a eu de bonne heure une perfection relative, s'il accordait plus de part à l'instinct dans le fait de sa formation. Il faut convenir pourtant qu'il combat d'une manière assez ingénieuse l'opinion de Rousseau, touchant la nécessité du langage pour inventer le langage lui-même, et qu'il dérobe d'avance, comme Tracy dont il s'est inspiré, à Maine de Biran et à Victor Cousin une de leurs idées fondamentales, celle que la volonté, l'intention, peut seule transformer les signes naturels en signes véritables.

On peut déjà pressentir, d'après les considérations qui précèdent, quelle influence précise de Gérando attribue aux signes sur la faculté de penser. Suivant lui, ils nous servent surtout à décomposer, à analyser nos idées. De là, le mot si connu de

Condillac, que les langues sont des méthodes analytiques. Ils ne nous aident pas seulement à décomposer les idées concrètes en idées abstraites; ils nous aident encore à retenir ces dernières : « Le signe qu'on y attache, dit très bien de Gérando, sert à les retenir fixées sous le regard de l'esprit; il les empêche de retourner se confondre dans la combinaison d'où elles sont sorties; la distinction très sensible de nos signes aide la distinction très délicate de nos idées [1]. » De cette vue théorique si juste, de Gérando tire une conclusion pratique qui ne l'est pas moins. Il s'étonne que, le langage étant un si admirable instrument de pensée, on semble vouloir en interdire l'usage aux enfants, en leur imposant silence à tout propos. On semble regarder comme perdu le temps que l'on met à les entretenir, pendant qu'il n'y en a point de mieux employé. S'étudier à écouter les enfants et à leur répondre, dans le but d'éclaircir leurs idées, et non pour se débarasser de leurs questions, serait le moyen le plus simple d'accélérer le développement de leur intelligence. Les pédagogues d'aujourd'hui pourraient encore faire leur profit de cette observation.

Le langage ne sert pas seulement à décomposer et à abstraire, mais encore à composer et à combiner. Quelquefois ces combinaisons sont si simples que l'esprit les embrasse sans effort d'un seul regard; c'est ce qui arrive, quand on répète la

[1] *Des Signes*, t. I, p. 151-152.

même idée, une, deux, trois, quatre ou même cinq fois. Quelquefois elles sont si complexes qu'il ne saurait, quelque peine qu'il se donne, les saisir d'une seule vue. Qu'on essaie de se représenter à la fois et distinctement tous les éléments qui entrent dans cent, dans mille, dans un million, dans un milliard, on n'y réussira pas. Passé le nombre quatre ou le nombre cinq, nous n'opérons plus que sur des mots; mais nos calculs, garantis par les opérations précédentes, n'en sont pas moins sûrs. Nos combinaisons d'idées ou idées complexes ne diffèrent pas seulement par le nombre, mais encore par l'espèce des éléments qui servent à les former. Nous ne suivrons pas de Gérando dans l'étude qu'il fait des idées complexes sensibles, des idées complexes à la fois abstraites et sensibles, des idées complexes abstraites et mixtes et des idées complexes à modes simples. Nous remarquerons seulement qu'il fait admirablement ressortir le rôle que le signe joue à l'égard de toutes ces idées, en disant qu'il nous aide à envelopper tous les éléments, qui composent chacune d'elles, d'un commun regard, et qu'en même temps il nous avertit que nous devons les envisager comme formant un seul tout : « Il prête en quelque sorte, dit-il, à leur réunion sa propre unité; il réfléchit sur tous à la fois la lumière dont il jouit; il devient pour l'esprit comme un centre commun dans lequel il les aperçoit, comme un pivot auquel il les rattache... Sans le signe de l'idée complexe, nous n'aurions guère en elle qu'une pluralité d'images; avec ce signe, nous

avons un véritable tableau [1]. » En voyant le langage nous fournir l'occasion et le moyen de décomposer nos idées, Condillac a cru pouvoir le nommer une méthode analytique; en voyant comme il nous aide à combiner nos idées, à fixer chaque combinaison par un signe et à lui donner pour ainsi dire un corps, de Gérando se croit autorisé à l'appeler aussi une méthode synthétique. Il est impossible de mieux penser et de mieux dire.

II

PERFECTIONNEMENT DE LA PENSÉE ET DU LANGAGE

Après avoir traité la question de l'influence des signes sur la formation de la pensée, de Gérando aborde celle de l'influence que le perfectionnement des signes pourrait exercer sur le perfectionnement de l'art de penser, et se montre encore moins condillacien dans cette seconde partie de son ouvrage que dans la première. Ainsi, il déclare tout d'abord qu'il faut nous tenir en garde contre le penchant qui nous porte à rendre raison de tout par une cause unique, ce qui veut dire évidemment qu'il faut bien nous garder de chercher, comme Condillac, dans le perfectionnement des signes la seule cause des perfectionnements dont l'art de penser est susceptible. Sa pensée s'accuse encore

[1] *Des Signes*, t. I, p. 194.

plus nettement dans les chapitres suivants, où il cherche les causes de ces perfectionnements dans la perfection des observations, dans la comparaison de leurs résultats, dans l'art des expériences et dans les classifications méthodiques, s'il s'agit des sciences expérimentales, et dans d'autres procédés de l'esprit, s'il s'agit des sciences abstraites, ce qui signifie manifestement que, si l'art de penser se perfectionne, ce sera moins encore à l'action tout externe des signes qu'à l'activité interne de l'esprit qu'on en sera redevable.

Non content de mentionner tous ces procédés, de Gérando les décrit dans le plus grand détail et intercale, pour ainsi dire, toute une logique dans cette seconde partie de son traité des signes, de même qu'il avait intercalé toute une psychologie dans la première. C'est ce qui explique, pour le dire en passant, l'étendue de l'ouvrage pris dans son ensemble. Du reste, cette logique est assez remarquable et pourrait encore, malgré les progrès que les sciences ont faits depuis sa publication, être rapprochée sans désavantage des livres du même genre qui ont cours dans nos écoles. Qu'on relise le chapitre consacré à la classification, et on verra que, pour la solidité du fond et la netteté de la forme, pour l'abondance des exemples scientifiques et la largeur des vues philosophiques, il ne le cède en rien à ce qu'on a écrit depuis de plus satisfaisant sur la même matière. L'auteur y remarque très philosophiquement que les caractères qui nous servent à déterminer les différents ordres d'une

classification sont de véritables signes, et que chacun d'eux sert à nous représenter un genre ou une espèce et à nous faire reconnaître les individus qui s'y rapportent. Il ajoute non moins philosophiquement que, dans les classifications artificielles, le signe nous rappelle seulement le faisceau d'impressions reçues à son occasion, tandis que, dans les classifications naturelles, il nous rappelle de plus la liaison qui existe entre les faits, c'est-à-dire une loi de la nature.

De Gérando clot ces considérations, assez peu en harmonie avec le nominalisme de Condillac, en s'inscrivant en faux contre la pensée condillacienne qu'une science n'est qu'une langue bien faite : « Si nous appelions, dit-il, la langue d'une science l'ensemble des caractères ou signes naturels qui déterminent sa classification..., nous ne dirions point, avec Condillac, qu'il suffit de bien faire une langue pour avoir une science perfectionnée; mais nous dirions qu'une langue bien faite annonce et suppose une science déjà très avancée; nous dirions que le grand art de perfectionner une science consiste, avant tout, à faire les meilleures observations, et ensuite à adopter la meilleure langue, c'est-à-dire celle qui convient davantage aux observations que l'on possède[1]. » Ainsi, la pensée d'abord, la parole ensuite; l'esprit avant, le matériel du langage après, on ne saurait professer un spiritualisme plus correct.

[1] *Des Signes*, t. III, p. 150-151.

Au lieu de s'en tenir, comme plus tard Cousin, à l'assertion vraie, mais vague, que c'est la pensée qui engendre son expression, de Gérando donne à cette assertion toute la précision possible, par les exemples dont il a soin de l'illustrer : « L'exemple même de la chimie, dit-il, nous offre la preuve la plus sensible des vérités que j'expose. L'imperfection de l'ancienne nomenclature était le résultat inévitable de l'imperfection des connaissances elles-mêmes. Tant qu'on n'avait point reconnu, dans les acides, la présence d'un principe commun et générateur qui s'y combinait avec un radical variable, comment pouvait-on donner à ces acides des noms qui annonçassent la réunion de ces deux substances et qui fussent ainsi liés entre eux, comme ces combinaisons elles-mêmes, par un caractère générique et différenciés par un caractère spécifique[1] ? »

Enfin, la conclusion de Gérando ne laisse rien à désirer et est aussi anti-condillacienne que possible : « Une langue méthodique, dit-il, n'est en quelque sorte que l'image dans laquelle se réfléchit une bonne classification; elle suppose l'existence de cette classification. C'est assez dire combien les progrès de la langue dépendent du progrès de la science... Il ne faut donc pas dire qu'une science n'est qu'une langue, mais bien que la science se peint dans la langue. La perfection de la langue ne produit pas celle de la science, mais elle en résulte et y ajoute le dernier trait. Elle ne fait pas découvrir la vérité; mais elle la rend populaire[2]. »

[1] *Des Signes*, t. III, p. 200.
[2] *Des Signes*, t. III, p. 203-204.

De l'étude des sciences expérimentales, de Gérando passe à l'étude des sciences abstraites et à celle des avantages qu'elles pourraient retirer du perfectionnement des signes. Ces avantages lui paraissent incontestables; car l'analogie des signes est encore plus utile dans les propositions abstraites que dans les jugements dont l'expérience fournit la matière. Là, en effet, il s'agit seulement de comparer deux idées, c'est-à-dire d'apprécier la valeur des deux signes qui les expriment. Si donc chaque signe était l'image exacte de l'idée, toutes nos comparaisons seraient justes, toutes les propositions seraient évidentes, et les sciences feraient des progrès rapides. C'est une vérité qu'on a comprise de bonne heure. C'est pourquoi on s'est appliqué de bonne heure à perfectionner la langue des mathématiques, et on y a, il faut le dire, merveilleusement réussi, au point qu'on est tenté de se demander si elle n'a pas atteint aujourd'hui toute la perfection dont elle est susceptible.

Frappé de la certitude des mathématiques et de la perfection des signes qu'elles emploient, Condillac s'est imaginé que la certitude des unes tenait uniquement à la perfection des autres, de sorte qu'il suffirait de perfectionner la langue des diverses sciences pour leur conférer toute la certitude des mathématiques elles-mêmes. Suivant de Gérando, c'est là une erreur au premier chef. Lors même, dit-il, que nous serions privés des signes en usage dans les mathématiques, les idées complexes à modes simples, qui composent ces dernières, auraient

toujours un grand avantage sur les idées complexes à modes mixtes qui constituent les autres sciences, celui qui résulte de leur seule nature d'idées formées d'éléments homogènes : « Pour fixer une idée complexe de nombre, il suffit, en effet, de déterminer combien de fois l'idée élémentaire a dû être répétée; pour fixer une idée complexe de modes mixtes, il faut en outre déterminer la nature particulière de chacun des éléments qui la composent[1]. »

Au lieu de se borner à modifier les langues des diverses sciences dans le sens de la langue des mathématiques, d'autres auteurs ont affiché la prétention de créer de toutes pièces, sur ce modèle, une nouvelle langue qui en aurait tous les avantages et qui serait applicable à l'universalité des connaissances humaines. Tels sont les modernes inventeurs de la pasigraphie. De Gérando goûte médiocrement ces tentatives audacieuses d'un siècle, qui procédait en toutes choses par révolution, non par évolution, qui voulait refaire de fond en comble et séance tenante les langues humaines, comme les sociétés et comme l'homme lui-même, sans tenir compte du passé et en considérant l'histoire comme un élément négligeable. En fait de réformes, il n'en admet que de prudentes et d'anodines. Ainsi, il trouve que les lettres de l'alphabet sont disposées d'une manière arbitraire et confuse, les voyelles pêle-mêle avec les consonnes et les consonnes pêle-mêle avec les voyelles : il aimerait à voir ce

[1] *Des Signes*, t. III, p. 291-292.

désordre cesser. Il trouve aussi que les lettres, au lieu d'être groupées d'après l'organe qui sert à les produire, sont rangées au hasard : pourquoi ne pas les distribuer dans un ordre convenable? Il juge également que si, dans un sens, il y a trop peu de lettres, dans un autre il y en a trop. Qu'est-ce que ce *c*, qui fait double emploi tantôt avec le *q*, tantôt avec le *s*? De Gérando demande positivement sa proscription. Une fois en veine de réformes, il porte la hache dans la grammaire comme dans l'alphabet. Ainsi, il ne peut pas souffrir qu'on range soit dans le genre masculin, soit dans le genre féminin, des êtres qui n'ont positivement aucun sexe, ni qu'on admette plusieurs déclinaisons et plusieurs conjugaisons, quand une seule suffirait amplement aux besoins de la pensée. On voit que, malgré tout, de Gérando est encore de son temps, et qu'il participe encore, aussi peu que l'on voudra, mais enfin qu'il participe, dans la mesure que comportait son tempérament, à l'esprit révolutionnaire.

Quoiqu'il en soit, le livre de Gérando, considéré dans son ensemble, est un de ceux qui font le plus d'honneur à la philosophie du dix-huitième siècle finissant. La question des rapports de la pensée et du langage y est traitée avec une ampleur jusqu'alors inconnue et résolue avec un incontestable bon sens. Avant lui, Bacon, Locke et Condillac avaient bien émis quelques vues sur ce sujet; mais ces vues étaient parfois paradoxales et restaient sans lien entre elles. Notre auteur a eu le mérite de les

rectifier, de les rapprocher et d'en faire un seul corps; à de simples aperçus, il a substitué une véritable théorie, une théorie qui n'a d'autre défaut que d'être exposée avec trop d'abondance et avec des développements qui débordent souvent le cadre qu'il s'était tracé.

Peu de temps après avoir composé son *Mémoire sur les Signes*, qui avait été couronné par l'Institut, et qui est devenu le grand ouvrage que nous venons d'analyser, de Gérando en composa un autre sur la *Génération de nos connaissances* (1801), qui fut couronné par l'Académie de Berlin. Dans la première partie de son travail, il réfute assez longuement, mais un peu faiblement, la doctrine des idées innées sous toutes les formes qu'elle a revêtues. Il y rattache, non sans raison, le système de Kant, tout en remarquant qu'il tient le milieu entre le système de Descartes et celui de Condillac. L'exposition qu'il en donne est assez courte et un peu superficielle; mais elle avait, à sa date, une incontestable nouveauté. Dans la seconde partie de son Mémoire, il cherche à établir que l'expérience est la source de toutes nos idées; mais cela ne l'empêche pas de repousser, aussi catégoriquement que dans son Mémoire précédent, le système de Condillac, d'après lequel toutes nos idées seraient des sensations transformées et élevées à l'état de pensées, sans l'intervention de notre activité intellectuelle. Dans ce Mémoire, comme dans le précédent, il reconnaît, outre les facultés passives, telles que les sens, des facultés actives, telles que l'atten-

tion, la réflexion, la mémoire, l'imagination, le jugement et le raisonnement. Il fait même dériver de la réflexion, prise au sens de Locke, des idées qui n'offrent guère de rapports avec celles dont la sensation est la source, l'idée substance, celle d'unité et celle d'identité : « La réflexion, dit-il, joue un rôle essentiel dans la formation des idées de substances. Car c'est en réfléchissant sur notre *moi*, en le remarquant, que nous remarquons aussi ce qui n'est pas lui, ce qui est hors de nous; et c'est en reproduisant, en multipliant l'idée du *moi* que nous formons celle des êtres sensibles qui nous ressemblent... C'est à la réflexion, ajoute-t-il, que nous devons l'idée de l'unité. En effet, nous ne connaissons rien de vraiment un que nous-mêmes... C'est à la réflexion que nous devons encore la notion de l'identité de notre moi. Sans cette identité, il n'y aurait aucune liaison entre l'instant passé et celui qui s'écoule [1]. »

Il y a là, comme on voit, tous les éléments d'un spiritualisme véritable, sinon d'un spiritualisme original, comme celui qu'inaugurera bientôt Maine de Biran, au moins d'un spiritualisme analogue au spiritualisme classique.

Non content d'étudier l'homme à l'état normal et dans la plénitude de son développement, de Gérando l'étudie encore à l'état anormal et en voie de formation. Ainsi, il consacre tout un chapitre de

[1] *De la Génération des connaissances humaines*, p. 248, 249, 251.

son livre sur les signes à l'étude de ces sourds-muets dont le dix-septième siècle, absorbé par ses spéculations transcendantes, ne parle jamais ; ainsi, il recommande, dans le même ouvrage, cette psychologie infantile que nous croyons avoir inventée, et déclare qu'il n'est point de plus beau livre pour le psychologue que l'homme naissant à la réflexion ; car, « il y trouve l'origine de ses idées, de ses jugements, de ses passions, et y découvre le fil qui doit le conduire, avec succès, dans le labyrinthe de sa propre pensée [1]. » Mais il ne veut pas seulement qu'on étudie l'enfance de l'individu, il veut encore qu'on étudie celle de l'espèce, comme on peut le voir dans l'opuscule qu'il composa, à la demande du capitaine Baudin, sur l'*Art d'observer les peuples sauvages* (1801). Il veut qu'on observe d'abord les sauvages comme individus, puis comme membres d'une famille, puis comme membres de la société, et qu'on les considère tour à tour au point de vue physique, au point de vue intellectuel et au point de vue moral. Il veut, par exemple, qu'on recherche si l'amour a chez eux un caractère purement physique ou s'il implique déjà une certaine affection et une certaine reconnaissance ; si le mariage y est soumis à des lois fixes et comment la famille y est organisée ; quels sont les droits des chefs, soit civils soit militaires, et quelle idée on s'y fait et de Dieu et de la vie future. Toutes ces questions pourraient encore aujourd'hui figurer dans

[1] *Des Signes*, t. III, p. 480.

le programme de ceux de nos voyageurs qui partent pour des explorations lointaines. La société anthropologique l'a compris : aussi elle a fait réimprimer dernièrement l'opuscule de Gérando.

On voit, par cette longue étude sur Gérando, que l'écrivain lyonnais a déployé, à cette date, une rare activité intellectuelle et qu'il mérite, comme ses compatriotes et amis, Ampère et Ballanche, une place distinguée parmi les philosophes français de la fin du dix-huitième siècle et du commencement du dix-neuvième.

CHAPITRE V

MAINE DE BIRAN

PHILOSOPHIE DE L'HABITUDE

Des facultés intellectuelles. — Des habitudes passives. — Des habitudes actives.

Après la question de l'influence des signes, qui avait été si heureusement traitée par Gérando et dont la solution avait procuré un si utile complément à la doctrine de la philosophie régnante, l'Institut ne pouvait mettre au concours une question plus importante et plus propre à suggérer aux penseurs des idées nouvelles que celle de l'habitude. Il la formula (en l'an VII) de la manière suivante : « *Déterminer quelle est l'influence de l'habitude sur la faculté de penser ou, en d'autres termes, faire voir l'effet que produit sur chacune de nos facultés intellectuelles la fréquente répétition des mêmes opérations.* » Poser ainsi la question, c'était se placer au point de vue un peu étroit de l'idéologie, non au point de vue plus large de la

psychologie, laquelle se préoccupe de l'influence de l'habitude, non sur la seule intelligence, mais sur l'âme tout entière. Heureusement celui des concurrents qui obtint le prix (en l'an X), ne se renferma pas trop strictement dans son sujet et ne craignit pas d'agrandir le cadre qui lui était tracé.

C'était un jeune homme de Bergerac, nommé François-Pierre Gonthier de Biran [1], que son organisation éminemment délicate et impressionnable semblait prédestiner au rôle d'homme intérieur et de psychologue. Après avoir quelque temps porté les armes avec honneur, comme de Gérando, et avoir même été garde du corps de Louis XVI, il fut élu, par ses concitoyens, administrateur du département de la Dordogne, puis membre du Conseil des Cinq-Cents. Frappé par le coup d'état de fructidor, il s'était retiré dans son domaine de Grateloup et s'y livrait paisiblement à cette observation intérieure, qui était un besoin pour lui, quand la question posée par l'Institut lui tomba sous les yeux et qu'il entreprit de la traiter.

Dès le début de son mémoire, Biran déclare qu'à l'exemple des idéologistes qu'il nomme ses maîtres, il appliquera à la science de l'homme la méthode des sciences physiques, c'est-à-dire qu'il s'en tiendra à l'observation des faits et négligera la recherche des causes, comme placées au-dessus de la

[1] Né en 1766, mort en 1824. V. sur Biran le long et important article de notre *Spiritualisme*, (p 36-110). Perrin, 1887.

sphère de la connaissance. — C'est déclarer qu'il approuve cet emploi de la méthode baconienne, dans les sciences morales, contre lequel il s'élèvera si fortement plus tard. — Ces faits, il les étudiera non seulement en eux-mêmes, mais encore dans leurs rapports avec les organes; à l'observation psychologique, il joindra l'observation physiologique : « Je n'ai, dit-il, d'autre vue que de rechercher et d'analyser les *effets* tels qu'il nous est donné de les connaître, en réfléchissant d'un côté sur ce que nous éprouvons dans l'exercice de nos sens et de nos facultés diverses, et en étudiant, de l'autre, les conditions et le jeu des organes d'où paraît dépendre cet exercice [1]. »

I

DES FACULTÉS INTELLECTUELLES

Ces principes posés, Biran se demande quelle influence l'habitude exerce sur nos facultés intellectuelles. L'énoncé de cette question suppose nos facultés intellectuelles déjà distinguées et classées. Or, au lieu d'admettre la classification reçue, qui était celle de Condillac, Biran — et c'est là que son originalité commence à se montrer — essaie une classification nouvelle. Quand je suis plongé, dit-il, dans une atmosphère chaude ou froide, j'éprouve

[1] *Influence de l'habitude*, p. 16.

une modification purement passive; car je la subis, au lieu de la créer, je n'ai aucune action sur elle. Au contraire, quand je meus un de mes organes, je sens que c'est moi qui crée ma modification, et j'ai un sentiment aussi net et aussi sûr de mon activité que de la modification qu'elle engendre. De plus, au lieu de m'identifier avec ma sensation au point d'en être indiscernable, comme cela a lieu dans la sensation du chaud et du froid, je m'en distingue très bien. Je sens que c'est moi qui meus en même temps que c'est moi qui suis mu; je possède les deux termes nécessaires pour dire : je suis, c'est-à-dire pour affirmer ma personnalité. Il y a donc lieu de distinguer, comme on le fait du reste en physiologie, la faculté de mouvoir de celle de sentir : elle en est un rameau principal ou plutôt elles forment ensemble « deux arbres jumeaux qui se confondent dans la même souche ».

Non content de distinguer la faculté de sentir et celle de mouvoir d'une manière générale, Biran les étudie successivement dans chacun de nos sens et s'efforce d'y faire exactement la part de l'une et de l'autre. Le tact, dit-il, est doué à la fois de sentiment et de mouvement. Si je tiens ma main immobile sur un corps, je le sens rude ou poli, chaud ou froid, et j'éprouve une sensation agréable ou désagréable tout à fait indépendante de ma volonté. Mais de perception, je n'en aurais aucune si mon organe n'était pas doué de mobilité; je ne me distinguerais pas de mes modifications et je ne les distinguerais pas entre elles. Si, au contraire, je m'ef-

force de soulever un corps d'un certain poids, j'ai la claire perception de mon effort et de la résistance que le corps m'oppose, de quelque chose qui est moi et de quelque chose qui n'est pas moi : « Sans un sujet ou une volonté qui détermine le mouvement, sans un terme qui résiste, il n'y a point d'*effort*, et sans effort point de connaissance, point de perception d'aucune espèce [1]. »

Du tact, Biran passe aux autres sens et en étudie les opérations avec autant de finesse que Bain a pu le faire de nos jours. Suivant lui, le sens de la vue n'est pas comparable à celui du tact pour la mobilité de l'organe ni, par conséquent, pour la netteté des perceptions. Cependant il n'est pas complètement immobile ; car nous pouvons ouvrir ou fermer l'œil à volonté, le diriger et le fixer sur les objets, en raccourcir ou en allonger le diamètre pour les mieux saisir. Ce sens sert donc, lui aussi, non seulement à sentir, mais encore à percevoir et l'effort plus ou moins sensible que nous faisons sur lui suffirait pour nous faire distinguer le moi et le non moi. L'organe de l'ouïe est passif ; mais sa corrélation avec l'organe vocal lui communique l'activité qu'il n'a pas par lui-même et en fait un principe de perceptions et de sensations tout ensemble. L'immobilité domine dans l'organe du goût et dans celui de l'odorat : aussi les saveurs et les odeurs sont-elles les sensations par excellence, comme le dit le mot *sentir* appliqué à ces dernières,

[1] *Influence de l'habitude*, p. 27.

et excluent-elles presque entièrement toute perception claire. Il en est de même, à plus forte raison, des impressions que nous éprouvons dans nos organes internes et qu'on pourrait nommer *sensations pures :* n'impliquant, de notre part, aucun effort, elles restent pour nous complètement obscures et confuses.

Ces analyses de Biran ne valent pas seulement par elles-mêmes, mais encore par leurs conséquences ; elles n'ont pas seulement le mérite d'être très fines et très exactes, elles ont encore celui de renverser complètement le système qui ramenait toutes nos facultés à la sensibilité, et de réintégrer l'élément actif et volontaire au sein de notre nature : « Je crois, dit notre auteur, pouvoir conclure avec assez d'assurance des analyses qui précèdent que la faculté de percevoir ou de distinguer nos impressions entre elles n'est point un attribut de l'être purement sensitif, mais dépend absolument de la mobilité volontaire qu'elle suit dans toutes ses phases ;... que chaque classe d'impressions a son caractère spécifique qui la rend propre à être *perçue* ou *sentie*... » C'est pourquoi « ce principe, que *la sensation se transforme pour devenir telle opération de l'entendement*, ne sera point généralement vrai ; car il est des sensations (et ce sont les impressions que nous avons nommées ainsi) qui ne se transforment en aucune manière [1] ». — Ici, comme on voit, Biran ruine par la base le système de

[1] *Influence de l'habitude*, p. 45 et 46.

Condillac. C'est qu'au lieu de partir, comme ce dernier, de la sensation en général, c'est-à-dire d'une abstraction, et de lui faire subir toute sorte de transformations, pour constituer un homme fantastique, il part de nos impressions particulières et réelles, et en dégage les éléments dont l'homme véritable est formé; c'est qu'au lieu de composer l'être humain, il le décompose; c'est qu'au lieu d'en faire la synthèse, il en fait l'analyse.

Nos sensations et nos perceptions laissent, en se retirant, dans nos organes sensitifs et dans nos organes moteurs, ainsi que dans l'organe central où ils aboutissent, certaines traces ou déterminations, qui influent sur leur renouvellement. Quelquefois ce renouvellement porte sur les idées du mouvement, de la résistance et des sons vocaux et suppose un effort volontaire plus ou moins marqué : il est alors accompagné d'un jugement de *réminiscence*. D'autres fois, il porte sur des images affectives et n'implique la réminiscence que dans le cas où l'élément affectif est plus ou moins flétri et effacé. De ces deux modes de renouvellement, le premier est actif et peut être appelé indifféremment *mémoire* ou *rappel volontaire;* le second est passif et peut être désigné assez exactement par le mot *imagination*. Maine de Biran retrouve, pour caractériser le premier de ces faits, des expressions qu'une réflexion intense avait suggérées à certains penseurs de l'antiquité, mais qui était depuis tombées en désuétude : « Le rappel des idées par leurs

signes naturels ou artificiels, dit-il, laisse à l'individu tout le calme nécessaire pour les contempler, en visiter les détails et y appliquer en quelque sorte son *tact intérieur* [1], comme il applique lentement sa main au solide dont il veut connaître les formes. » Quant au second, il le caractérise par l'action et la réaction réciproques de la sensibilité et de l'imagination : « La production spontanée des images, dit-il, quand elle a un certain degré de vivacité, est toujours accompagnée de sentiments affectifs semblables et souvent supérieurs à ceux que la présence même de l'objet pourrait exciter; aussi l'exercice habituel de l'imagination exalte-t-il les forces sensitives, et réciproquement tout ce qui exalte ces forces tourne au profit de l'imagination [2]. »

Toutes les considérations qui précèdent constituent, comme on a pu voir, une simple introduction au sujet qu'il s'agit de traiter. Avant d'étudier l'influence de l'habitude sur nos facultés intellectuelles, il fallait bien rectifier les idées fausses qui avaient cours, depuis Condillac, touchant ces facultés, et rétablir, à côté de l'élément passif et sensible, l'élément actif et volontaire au sein de l'être humain. Ce n'est qu'après ce travail préliminaire que Biran pouvait aborder successivement l'étude de nos habitudes passives et celle

[1] C'est l'expression dont les cyrénaïques se servaient pour désigner la conscience. *(Cic. Acad.*, II, 7.)
[2] *Influence de l'habitude*, p. 60, 61, 62.

de nos habitudes actives, d'autant plus que les lois des unes sont souvent, comme on le verra, opposées à celles des autres.

II

DES HABITUDES PASSIVES

Toutes nos impressions s'affaiblissent, quand elles sont longtemps continuées ou souvent répétées ; mais les unes s'obscurcissent toujours davantage et les autres deviennent toujours plus distinctes. Si je sens longtemps la même température ou la même odeur, je finis par ne plus la sentir ; si, au contraire, les mêmes formes, les mêmes couleurs, les mêmes sons frappent longtemps mes organes, je les saisis plus nettement. C'est que les premières de ces impressions sont des sensations pures, tandis que les secondes comprennent des sensations et des perceptions réunies, et qu'à mesure que l'habitude efface les unes, elle éclaircit les autres. Nouvelle preuve que ces deux classes de phénomènes ne peuvent, quoi qu'en disent Condillac et Bonnet, être rapportées à une faculté unique.

Après avoir constaté l'affaiblissement graduel des sensations continues ou répétées, Biran en cherche l'explication. Il suppose qu'à l'état ordinaire, le mouvement interne de tout le corps et de chaque organe est monté à un certain ton

dont, en l'absence de toute action externe, nous n'avons qu'un sentiment vague et obscur. Or, qu'une cause externe vienne à agir sur un organe, celui-ci sera modifié agréablement ou désagréablement, suivant que l'action en question sera favorable ou contraire à sa fonction ; mais cette modification diminuera graduellement à mesure que l'organe et le système entier se mettront graduellement en équilibre. L'affaiblissement graduel de nos sensations répétées ou continues ne paraît pas avoir d'autre cause.

Si l'habitude émousse nos sensations, elle perfectionne nos perceptions. Ce perfectionnement a pour première condition l'affaiblissement de la sensation elle-même. Il n'y a pas de perception distincte, si la lumière est trop vive, le son trop fort, la peau trop sensible, comme est celle de nos lèvres ou celle de l'enfant nouveau-né. A mesure que les sensations deviennent moins vives et les organes moins impressionnables, le cercle des sensations se rétrécit et celui des perceptions s'agrandit d'autant. Mais ce qui contribue le plus à perfectionner la perception, c'est la mobilité croissante des organes. Les enfants n'apprennent à bien se servir de leurs membres qu'à force de les mouvoir ; ils n'apprennent à bien voir qu'à force de s'exercer aux divers mouvements que nécessite la vision. Mais il est à remarquer que, si tout mouvement volontaire fréquemment répété devient de plus en plus facile, l'effort qui le détermine s'affaiblit dans la même proportion et finit quelquefois par deve-

nir insensible et par ne plus se manifester que par ses résultats. C'est pourquoi la facilité acquise par l'habitude donne à la faculté de percevoir, comme à la faculté de mouvoir en général dont elle n'est qu'un mode, l'apparence de la passivité et nous porte à la confondre avec la faculté de sentir.

Pour bien se rendre compte de la formation et du développement de la perception, il faut la considérer non seulement dans son rapport avec l'organe d'où elle dérive directement, mais encore dans son rapport avec les autres organes, qui agissent concurremment avec lui, et dans son rapport avec l'organe central, qui réunit et conserve les perceptions des organes excentriques et qui mêle sourdement son action à la leur. C'est ainsi qu'à la perception de la couleur, qui est le propre objet de la vue, se mêle celle de la résistance, qui vient du toucher, et que ces deux perceptions se servent même de signes l'une à l'autre. C'est ainsi qu'un objet dont toutes les parties me semblent rétrécies et confondues à distance, m'apparaît avec sa véritable forme et sa véritable grandeur, dès que je suis averti que c'est tel objet dont la perception m'est familière. Ici, ma perception présente est rectifiée et précisée par mes perceptions passées. C'est le phénomène qu'Ampère désigne, comme nous l'avons dit ailleurs[1], sous le nom de *con-*

[1] V. notre *Spiritualisme et Libéralisme*, p. 122, Perrin, 1887.

crétion, et que, lui, et plus tard M. Wundt, ont si bien analysé.

C'est dans l'organe central dont il vient d'être question, que Biran place le siège de l'imagination ; c'est là, suivant lui, que nos diverses perceptions sensorielles s'associent, soit d'après des rapports de simultanéité, soit d'après des rapports de succession (car, notre auteur a parfaitement connu ces deux grandes lois de l'association, que certains psychologues de nos jours croient avoir découvertes) et c'est par leur association qu'il faut expliquer certains jugements d'habitude auxquels on ne fait pas assez attention. A l'aspect de la couleur d'un certain métal, un chimiste lui attribue la composition chimique qui l'accompagne d'ordinaire ; à la vue d'un certain symptôme extérieur, un médecin croit apercevoir, dans les organes internes de son malade, une foule de complications morbides toutes plus graves les unes que les autres. Qu'est-ce qui fait croire à ces deux savants que ces circonstances extérieures et ces circonstances intérieures sont indissolublement unies dans la réalité ? L'habitude de les percevoir simultanément et de les unir dans leur imagination. Les rapports de succession n'ont pas moins d'influence sur nos jugements que les rapports de simultanéité. Habitués à voir les phénomènes de la nature se succéder dans un ordre constant, et à conserver en nous, dans le même ordre, les impressions qui leur répondent, nous ne voyons pas plutôt un de ces phénomènes se produire que nous nous attendons à voir se

produire celui qui le suit d'ordinaire et à voir la série dont il fait partie se dérouler tout entière. Mais nous sommes souvent trompés dans notre attente.

Cette succession des antécédents et des conséquents, comme on dit aujourd'hui, paraît d'abord se confondre, aux yeux de Biran, avec celle des causes et des effets, de sorte qu'entre la simple succession et la vraie causalité, il n'y aurait pour lui, comme pour ses contemporains, aucune différence. Mais il arrive bientôt à une notion de la causalité plus exacte à la fois et plus personnelle, à laquelle il demeurera fidèle durant tout le reste de sa vie : « L'idée de cause, dit-il, nous vient, dans l'origine, de l'exercice de nos mouvements, de notre propre action; ce n'est qu'en modifiant tout ce qui nous environne, en exerçant notre puissance, que nous pouvons nous considérer comme forces actives. En transportant notre force (d'abord avec notre volonté, puis abstraite de la volonté) aux corps qui se meuvent, nous les considérons, à leur tour, comme doués de force, comme causes [1]. » Il est, comme on voit, impossible de mieux dire.

L'habitude n'exerce pas seulement son influence sur nos sensations, sur nos perceptions et sur nos imaginations, mais encore sur nos sentiments. Le sentiment diffère de la sensation, en ce qu'il est précédé et déterminé par un jugement; mais il lui ressemble en ce qu'il s'émousse, comme elle, par

[1] *Influence de l'habitude*, p. 130.

l'habitude.— Il va même jusqu'à s'évanouir, quoique la perception reste invariable, par la familiarité des mêmes objets. — Il y a néanmoins (tant l'habitude est chose complexe et fuyante !) des sentiments qui semblent échapper à cette grande loi de la sensibilité; car ils résistent aux altérations du temps et s'accroissent même par leur durée. Ce sont ceux qui répondent, non aux idées précises formées par la perception et calquées pour ainsi dire sur les objets réels, mais aux idées fantastiques enfantées par l'imagination. Par cela seul qu'elle est éprise du merveilleux et qu'elle se plaît aux perspectives illimitées, l'imagination met sans cesse notre esprit en mouvement et lui procure sans cesse, avec un redoublement d'activité, un redoublement d'émotion et de plaisir : « C'est que, dit admirablement notre auteur, c'est qu'alors, dans l'unité du but, il y a une grande variété de moyens, dans un seul genre d'excitations, une foule de modes divers... Tant que le but s'éloigne, en promettant toujours de se laisser atteindre, l'être sensible, qui vit de mouvement, comme de l'air qu'il respire, jouit de son activité, de ses désirs, de ses espérances; ses sentiments sont à l'abri des altérations de l'habitude... Mais, dès que l'objet est atteint, si l'imagination ne voit rien au delà, si la possession est paisible, uniforme, non contestée, le prisme séducteur se brise, le charme est détruit et l'habitude reprend ses droits [1]. » Nous n'avons pas besoin de faire remar-

[1] *Influence de l'habitude*, p. 151, 153.

quer que toute cette analyse est pleine d'exactitude, de finesse et de profondeur. Non seulement, l'auteur décrit les faits avec fidélité, mais il en détermine à merveille les causes et les lois.

Biran termine ce remarquable chapitre par des considérations sur les états anormaux de l'être humain, qui montrent quelle importance il attachait à cette psychologie morbide, qui s'impose aujourd'hui aux réflexions de tous les philosophes.

III

DES HABITUDES ACTIVES

« On ne peut traiter une question d'idéologie sans toucher d'un côté à la physiologie, si l'on veut creuser un peu le fond du sujet, et de l'autre à la grammaire, si l'on en considère les formes extérieures et sensibles [1]. » Tout le mémoire de Maine de Biran prouve la vérité de cette assertion; car, après s'être tant inspiré de la physiologie dans la première partie de son travail, il s'inspire beaucoup aussi de la grammaire dans la seconde. Il n'y a pas lieu d'en être surpris : comme il y traite des habitudes actives et que ces dernières sont fondées sur l'usage des signes, il ne peut guère séparer l'étude des unes de celle des autres.

Biran distingue deux espèces de signes naturels :

[1] *Influence de l'habitude*, p. 239.

ceux de l'imagination et ceux de la mémoire. Les premiers consistent dans les impressions quelconques associées entre elles et qui se réveillent machinalement les unes les autres ; les seconds consistent dans les mouvements volontaires associés aux impressions et au moyen desquels nous pouvons réveiller ces dernières. Mais les signes de la mémoire, tout actifs qu'ils sont, deviennent, par habitude, à la fois plus faciles et plus insensibles et finissent par ressembler aux signes passifs de l'imagination. De là la nécessité d'une réaction énergique, qui permette à l'individu de se ressaisir et d'opérer de nouveau avec son activité entière. Cette réaction, il appartient à la réflexion d'en prendre l'initiative, en portant l'individu à se créer des signes artificiels, c'est-à-dire à refaire avec intention ce qu'il a fait par habitude et à instituer de nouveau, par un acte de volonté, des signes devenus mécaniques. Il suffit, pour cela, qu'il lie, par une attention commune et répétée, des modifications quelconques aux mouvements dont il dispose. Or, parmi ces mouvements, les plus propres à cette liaison et aussi les plus variés et les plus riches, ce sont les sons articulés. Il n'en est point d'aussi capables de satisfaire tous les besoins de la pensée, de la guider ou de la suivre dans la formation de ses tableaux, comme dans les détails de ses analyses.

Quand la mémoire porte sur des signes vides d'idées, Biran l'appelle *mémoire mécanique;* quand elle porte sur des signes purement excitatifs, il la nomme *mémoire sensitive;* quand elle porte sur

des signes liés à de vraies perceptions, c'est-à-dire à des représentations véritables, il lui donne le nom de *mémoire représentative*.

Comme la mémoire mécanique n'est qu'un mode de la force motrice, elle s'accroît d'après les mêmes lois que cette force elle-même. Quand on apprend par cœur, c'est donc uniquement de l'association des mouvements qu'il importe de s'occuper, c'est-à-dire qu'il faut faire effort pour les articuler successivement, au lieu de se contenter d'une récitation mentale. On imprimera ainsi à l'organe les déterminations propres à faciliter son jeu. Cet effort diminuera progressivement par l'habitude, et le ressort animé finira par jouer de lui-même à la plus faible impression. Alors le premier mouvement, c'est-à-dire le premier mot, étant donné, tous les autres suivront à la file : l'automatisme des mouvements d'habitude est là à découvert. Pendant ce défilé, la pensée reste oisive ou distraite, et le mécanisme n'en va que mieux : toute idée jetée à la traverse le dérangerait; elle nous ferait tromper, comme on dit vulgairement. On peut juger par là du profit que de jeunes intelligences peuvent retirer d'un exercice aussi machinal. Je m'arrête, dit Biran, en songeant à tout ce qu'a si bien dit sur ce sujet l'éloquent philosophe de Genève et en regrettant qu'il n'ait pas réussi à changer l'esprit des instituteurs comme le cœur des mères : « plus on étudiera la génération de nos idées et l'ordre de filiation de nos facultés, plus on se convaincra de l'excellence du plan qu'il trace pour former et développer les

premières habitudes de l'intelligence[1]. » Ces idées de Biran sur l'éducation et sur Rousseau contiennent le germe de celles qu'il devait développer plus tard[2], et prouvent qu'il était dès lors, sur ces deux points, aussi avancé que les éducateurs suisses et allemands et plus avancé que la plupart des éducateurs français de la même époque. Le mécanisme qu'il critique si finement, est en effet le plus grand vice de l'éducation intellectuelle. Dès qu'il a envahi l'intelligence de l'enfant, celui-ci cesse d'être curieux, il ne questionne plus; son esprit si éveillé s'endort, ou, s'il conserve quelque activité, c'est l'activité mécanique du Gargantua (première manière) de Rabelais ou du Thomas Diafoirus de Molière.

L'imagination sensitive porte, suivant Biran, sur les signes des sensations, c'est-à-dire sur des signes mobiles et variables, comme les choses signifiées. Cependant il fait encore rentrer dans son domaine les signes des idées archétypes, comme il les nomme, qui souvent nous surexcitent et nous bouleversent, en offrant à notre imagination des entités fantastiques auxquelles nous finissons par croire, à force de les entendre nommer. Il y a là quelques pages admirables, où les effarements de la superstition sont décrits et expliqués de main de maître. Biran nous montre ces signes des idées archétypes se ralliant à des êtres invisibles aux-

[1] *Influence de l'habitude*, p. 198.
[2] *Œuvres inédites*, t. I, p. 114. Voir aussi notre *Spiritualisme*, p. 97.

quels l'imagination prête une forme, un visage, une voix et qui nous font tressaillir de crainte ou d'espérance : « Ainsi, dit-il, l'on *croit* d'abord à ce qu'on imagine, on *croit* d'autant plus que l'on *sent* et qu'on aime à *sentir* (même à *avoir peur*)[1]. » Ici, Biran démêle admirablement, dans les profondeurs de notre nature, ce besoin d'émotions même désagréables, même douloureuses, que depuis un philosophe contemporain a si bien analysé[2].

La mémoire représentative porte, non sur les signes vides de sens ou purement excitatifs, mais sur les signes vraiment expressifs, c'est-à-dire sur ceux qui répondent aux seules perceptions véritables, à celles des formes, des figures et des sons, ainsi qu'aux notions que l'abstraction et la généralisation en dégagent. Mais il faut remarquer qu'elle porte, dans ces notions, sur l'élément représentatif qu'elles contiennent, à l'exclusion de l'élément sensitif qui l'accompagne ordinairement. C'est ainsi qu'elle se rapporte, dans les notions morales, aux actions extérieures, qui pourraient être représentées et mises en tableaux, et non aux sentiments que ces actions excitent en nous. Or, si la représentation affecte une certaine fixité, le sentiment est variable : d'où il résulte que si, par leur caractère représentatif, les notions morales peuvent se définir, par leur caractère sensitif, elles échappent à toute définition. — En admettant que

[1] *Influence de l'habitude*, p. 207.
[2] Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, p. 133.

les notions morales ont pour modèles les actions que nous produisons au dehors, Biran s'éloigne déjà, comme il le remarque lui-même, de la doctrine de Locke, qui prétendait qu'elles sont sans modèle dans la réalité ; mais il ne s'en éloigne pas encore assez. Il s'en éloignera davantage plus tard et avec raison, quand il soutiendra, avec Leibniz, que ces notions ont un modèle intérieur d'après lequel nous les formons, à savoir, l'idée immuable de justice que nous portons au fond de nous-mêmes[1].

Ce n'est pas seulement à propos des notions morales et des notions de modes mixtes, dans lesquelles elles sont comprises, c'est encore à propos des notions de modes simples que Biran expose des idées plus ou moins ingénieuses, mais qu'il doit rectifier un jour. Ainsi, après avoir fait remarquer que toutes nos perceptions ont pour noyau central celle de la résistance, il ajoute que, si nous écartons, dans la conception des corps, toute autre propriété sensible, ils ne seront plus pour nous que des unités numériques, si bien que c'est évidemment dans l'idée de résistance que l'idée d'unité a sa source. Or, tout le monde sait avec quelle force et quelle autorité il a établi plus tard que l'idée d'unité a son origine en nous, dans l'idée du moi, et que l'unité attribuée à chaque objet extérieur n'est que la représentation du moi dans le multiple objectif.

[1] V. *Œuvres inédites*, t. II, p. 83 et suivantes, et notre *Spiritualisme*, p. 87.

Après avoir montré l'excellence de la mémoire représentative, qui comprend, selon lui, l'intelligence tout entière, Biran parle de la nécessité de la cultiver et des procédés à suivre pour cela. On n'y réussira pas, d'après lui, par l'étude des langues anciennes; car elle ne développe que la mémoire mécanique, par les interminables récitations auxquelles elle donne lieu, et la mémoire sensitive, par les émotions, souvent dangereuses, qu'elle excite dans de jeunes âmes et auxquelles la lecture indiscrète des poètes ne leur permet guère d'échapper. Le meilleur moyen de cultiver la véritable mémoire et, avec elle, l'intelligence, c'est la pratique du dessin, qui habituera l'enfant à bien voir et à bien retenir [1]; c'est l'étude de la géométrie élémentaire qui lui donnera les idées les plus nettes et les plus certaines de toutes, celles de l'étendue et de ses diverses dimensions. On passera ensuite à l'arithmétique qui offre, sous des formes plus abstraites, la même netteté et la même certitude, puis à la grammaire générale et à l'idéologie, et on finira par la littérature. — Que cette distribution des matières de l'enseignement soit de tout point conforme aux tendances du jeune âge et à l'ordre de développement de nos facultés, nous en doutons un peu. Mais ce qu'il importe de retenir de ces considérations, c'est cette doctrine admirable que Biran professe et a toujouts professée, à savoir

[1] C'est une idée qui a fait fortune, de nos jours, et qui a été sanctionnée par les nouveaux programmes de l'Université.

que nos facultés actives sont seules susceptibles d'un perfectionnement réel; que c'est à elles, par conséquent, que l'éducation doit surtout s'attacher; car, à cultiver immodérément les autres, on n'aboutit qu'à l'énervement intellectuel, sinon au *psittacisme* et au mécanisme. C'est là une doctrine pratique en parfait accord avec la doctrine spéculative de celui qui devait être, par excellence, le philosophe de l'activité et l'adversaire de la philosophie de la sensation.

La mémoire représentative ne porte pas seulement sur nos idées, mais encore sur nos jugements et nos raisonnements, et nous les fait paraître d'autant plus certains que nous les avons répétés plus souvent, lors même que nous n'en avons jamais vérifié l'exactitude. Si le souvenir d'avoir toujours cru, même quand il s'agit d'une croyance sans preuve, nous fait croire plus fortement, que sera-ce du souvenir d'un jugement réfléchi, entouré d'une pleine évidence? Nous y croirons, sans nous tenir pour obligés d'en sonder de nouveau les bases et nous y croirons d'autant plus que nous l'aurons formulé plus souvent. Ce jugement, primitivement réfléchi, deviendra un jugement de simple réminiscence : tant il est vrai que le mécanisme de l'habitude gagne même les produits de la libre réflexion!

Si l'habitude a ses inconvénients, elle a aussi ses avantages; car elle nous permet de calculer, c'est-à-dire de raisonner, rapidement et sûrement en opérant uniquement sur des signes, au lieu de revenir

chaque fois sur la liaison des signes et des idées. La question est seulement de savoir si le calcul, qui produit les merveilles que l'on sait en mathématiques, est applicable à la métaphysique. Malgré l'autorité de Condillac, Biran ne le croit pas. La raison qu'il en donne, après Tracy et Gérando, c'est que les termes de la métaphysique n'expriment pas seulement, comme ceux des mathématiques, des modes simples, mais encore des modes mixtes, et ne peuvent pas se transformer les uns dans les autres par une série d'équations d'une exactitude rigoureuse. Là il ne s'agit pas seulement de s'abandonner au mouvement de la mémoire mécanique; il faut s'aider sans cesse du secours de la mémoire représentative et porter constamment le double poids du signe et de l'idée signifiée [1].

Le mémoire sur l'habitude est, suivant nous, un travail d'une haute valeur et qu'on juge beaucoup trop sommairement, quand on se borne à dire, avec Victor Cousin, qu'il offre un caractère tout autre que ceux qui l'ont suivi et qu'il leur est bien inférieur. Il y a là, sinon une double erreur, au moins une double exagération. Que ce mémoire renferme encore des éléments sensualistes, qui le distinguent des écrits ultérieurs de Maine de Biran, nous l'admettons volontiers; mais nous soutenons que, sur plus d'un point, l'auteur s'éloigne déjà

[1] V. sur le même sujet un travail intitulé : *Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques* dans les *Nouvelles œuvres inedites* de Maine de Biran, publiées par M. Bertrand. Leroux, 1887.

du sensualisme pour se rapprocher du spiritualisme. C'est ce qu'il fait, quand il distingue des impressions passives et des impressions actives et que, tout en rapportant les premières à la sensibilité, il rapporte les secondes à l'activité. C'est ce qu'il fait, quand il déclare que les diverses classes de sensations ont chacune leur caractère spécifique et qu'à supposer que quelques-unes se transforment, elles ne se transforment pas toutes, ce qui renverse de fond en comble le système de Condillac. C'est ce qu'il fait enfin quand il considère l'effort comme le principe de toute connaissance, de celle du moi comme de celle du non-moi, et qu'il en fait le produit, non de la sensibilité, à laquelle Condillac ramène tout, mais de l'activité.

On voit, par ces exemples que nous pourrions multiplier, que le mémoire de Biran n'est pas aussi différent de ceux qui l'ont suivi que Victor Cousin le donne à entendre. Leur est-il bien inférieur? Nous ne le croyons pas. Remarquons, pour motiver notre opinion, que les vues anti-condillaciennes que nous venons de rappeler constituaient, au moment où elles furent émises, d'incontestables nouveautés et que toute la révolution philosophique, qui a marqué les premières années du dix-neuvième siècle, y était déjà contenue. Nous pourrions en dire autant de la thèse si neuve de la vraie origine de l'idée de cause; de la distinction si profonde de la sensation et de la perception qu'on a eu le tort de négliger pour celle des Écossais; de la

distinction non moins remarquable de l'imagination et de la mémoire volontaire ; de la forte étude sur l'association des idées, envisagée en elle-même, dans ses lois essentielles et dans ses grandes conditions physiologiques ; de l'admirable théorie des signes dont Biran met à nu les racines cachées dans les profondeurs de notre nature et dont il retrace ensuite le rôle et l'influence de main de maître ; de la double loi de l'habitude, obscurcissant nos modifications passives et élucidant nos modifications actives, loi que Biran a, le premier, formulée et qui est depuis restée dans la science. Nous allions oublier ses idées si originales, sur l'éducation, qui contiennent en germe celles qu'il a développées plus tard et qui méritent encore aujourd'hui l'attention de tous les esprits sérieux.

Sans doute, ce mémoire n'est pas parfait. Non seulement, il renferme, comme on a pu le voir, quelques contradictions, mais le sujet en est conçu d'une manière un peu étroite et traité d'une manière un peu confuse. On y chercherait vainement la comparaison de l'instinct et de l'habitude, des habitudes héréditaires et des habitudes acquises, des habitudes dans le règne animal et dans le règne végétal et des habitudes dans l'espèce humaine. Nous ajouterions qu'au lieu de considérer l'habitude dans ses rapports avec toutes nos facultés, Biran semble, d'après le titre de son livre, l'envisager uniquement dans ses rapports avec la faculté de penser, si le livre ne donnait pas beaucoup plus que le titre ne promet. Mais les défauts de ce travail sont largement compensés par ses qualités. Il offre une telle richesse d'idées qu'on a de la peine à le résumer, et qu'en le résumant on se reproche toujours d'oublier quelque détail qui méritait d'être signalé. Quant au style, il n'a pas la clarté un peu superficielle de celui de Tracy ; il a quelque chose d'un peu plus *ésotérique,* comme disait Leibniz, en parlant de son propre style comparé à celui de Locke ; mais il est plein de nerf et de suc, et il suffit de briser la carapace de ses formules, pour y découvrir cette *substantifique moelle,* qui fait les délices des penseurs [1].

[1] Ce mémoire, tel que nous l'avons, fut couronné par l'Institut, sur le rapport de Destutt de Tracy, le 6 juillet 1802, après avoir été écarté, sous sa première forme, le 6 avril 1801. Il serait curieux de comparer ces deux rédactions d'un même travail et aussi de consulter les notes jetées sur le papier par Biran, en vue d'une deuxième édition. (V. Naville. *Œuvres inédites*, t. III, p. 557-558.)

CHAPITRE VI

RIVAROL

—

IDÉOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE

Idéologie proprement dite. — Idéologie comparée et métaphysique.

A l'époque de renaissance intellectuelle dont nous retraçons le tableau, l'idéologie ne se renferma pas dans l'enceinte sévère des écoles et de l'Institut; elle pénétra dans le monde et dans la littérature mondaine et y trouva un interprète aussi remarquable qu'imprévu dans un écrivain étincelant, dans un styliste de premier ordre : nous voulons parler de Rivarol.

Antoine de Rivarol naquit en 1753, à Bagnols, en Languedoc, d'une famille besoigneuse, mais noble, s'il faut l'en croire. Après avoir fait des études brillantes, quoique rapides, dans son pays natal, il entra au Grand Séminaire de Sainte-Garde, à Avignon, et s'y fit remarquer par sa bonne mine, son bel esprit et sa conversation

éblouissante. Désireux de produire sur un plus grand théâtre ces qualités qu'il connaissait très bien, il se rendit de bonne heure à Paris, où il ne tarda pas à quitter le petit collet. Il y vécut assez longtemps de ce qu'on a appelé depuis la vie de Bohême et eut assez de peine à percer. Enfin, il y réussit et y réussit si bien que sa réputation d'homme d'esprit était faite avant qu'il eût rien publié, et que ses bons mots étaient la terreur des mauvais auteurs bien avant qu'il eût écrit, à leur adresse, son *Petit Almanach des Grands hommes*. Son premier travail important fut son *Discours sur l'universalité de la langue française,* qui fut couronné par l'Académie de Berlin et qui lui valut, en même temps que les éloges du Grand Frédéric, le titre de membre de cette Académie (1784). Il publia, quelques années après, ses *Lettres à M. Necker,* à propos de son livre *De l'importance des Opinions religieuses,* lettres qui trahissaient un disciple du patriarche de Ferney plus qu'elles n'annonçaient le futur défenseur du trône et de l'autel. C'est en cette dernière qualité qu'il se montre à nous un peu à l'improviste, dès le début de la Révolution, dans son *Journal politique national* et dans les *Actes des Apôtres,* cette feuille royaliste si pleine de malice et d'esprit, mais aussi de calomnies et d'ordures, qu'on n'a pas craint de la rapprocher de l'*Ami du peuple* et du *Père Duchêne*.

Durant son exil à Hambourg, Rivarol se livra à des travaux plus dignes de lui. Il commença un

nouveau *Dictionnaire de la langue française* qui, dans sa pensée, devait effacer celui de l'Académie; mais il en mena la composition assez lentement, malgré les excitations pressantes de Fauche, son éditeur, qu'il nommait sa *tarentule*. Il passait son temps dans les banquets et les soirées, tout entier aux belles dames de Hambourg et au beau monde de l'émigration, et finit par mourir, comme Vert-Vert, des gâteries qu'on lui prodiguait (1801)[1]. Il ne laissait de son fameux dictionnaire que l'Introduction, publiée en 1797, où il prend son sujet de très haut et traite de l'homme intellectuel et moral, pour arriver de là au langage, qui en est l'expression. C'est là que nous chercherons les éléments de ce qu'on pourrait appeler sa philosophie. Car ce bel esprit, si frivole en apparence, en a une, qui, après avoir été méconnue par ses ennemis politiques et littéraires, notamment par Chénier, a été signalée par Sainte-Beuve et Caro, mais sur laquelle il reste encore beaucoup à dire.

I

IDÉOLOGIE PROPREMENT DITE

La première question que Rivarol se pose est celle du sentiment, considéré comme le principe de tout dans l'homme et dans les animaux.

[1] V. M. de Lescure, *Rivarol et la Société française pendant l'émigration.*

Qu'est-ce donc que le sentiment pour Rivarol? M. Caro n'hésite pas à dire que c'est la conscience du moi et de son activité et que, par conséquent, la doctrine de notre auteur est tout à fait analogue à celle de Maine de Biran[1]. Nous serons un peu moins affirmatif que le brillant académicien. Si nous rapprochons les divers passages où Rivarol parle du sentiment, nous voyons qu'il en fait tantôt un être, tantôt une simple faculté et une simple manière d'être, et que sa pensée semble constamment flotter entre ces deux conceptions contradictoires. Il dit quelque part que le sentiment est « un être, qui sent et pense comme esprit, qui sent et agit comme corps », de sorte qu'il serait, à ce compte, un principe dans lequel s'identifient le corps et l'esprit, « le corps, simple amas d'atomes, et l'esprit, simple suite d'idées, » ce qui n'est pas biranien le moins du monde. Il déclare, en outre, qu'il n'y a lieu d'admettre ni l'*homo duplex* de Buffon, ni les deux hommes de la morale et de la religion : or, c'est là un monisme absolument contraire au duodynamisme dont Biran fait profession[2]. Ailleurs, il fait du sentiment une simple faculté, qui n'est autre que la sensibilité[3] : or, comme c'est du sentiment qu'il fait tout sortir, il semble professer ici le pur sensualisme, c'est-à-dire encore un système diamétralement opposé à celui de Maine de Biran.

[1] Comptes rendus de l'Académie des sciences morales, février-mars, 1884.
[2] *Œuvres de Rivarol*, t. I, p. 213 et 218.
[3] *Œuvres de Rivarol*, t. I, p. 5.

Rivarol fait, en effet, dériver, comme Condillac, toutes nos idées de la sensation et les considère toutes comme autant de sensations dégagées de leur élément affectif et plus ou moins pâlies. Seulement il les divise en deux espèces, les simples traces ou vestiges, qui répondent aux sensations de l'ouïe, du goût et de l'odorat, et les images, qui représentent la figure des objets et répondent surtout aux sensations de la vue et du toucher. Non seulement il admet, comme Condillac, que toutes les idées sensibles viennent des sensations, mais il en fait venir les idées intellectuelles elles-mêmes. Quand j'ai l'idée de la ressemblance de deux personnes, il semble que mon esprit l'a formée, à lui tout seul; il est clair cependant que, sans les sensations produites sur moi par les deux personnes en question, je ne l'aurais jamais eue. Les philosophes ont donc grand tort, suivant Rivarol, de rabaisser la sensation au profit du raisonnement. Mais, ajoute-t-il finement, ils ont leurs raisons pour cela : le raisonnement est leur œuvre, tandis que la sensation est l'œuvre de la nature. Voilà pourquoi ils se complaisent dans l'un et n'ont que du dédain pour l'autre [1].

Il est difficile de contester le caractère sensualiste de cette théorie de l'origine des idées. Il éclate non seulement dans les appels que Rivarol fait à l'autorité de Condillac, mais encore dans les termes de *traces* et de *vestiges* qu'il emploie pour désigner

[1] *Œuvres de Rivarol*, t. I, p. 52.

les idées et qui impliquent des états purement passifs. Il éclate encore dans le besoin que l'auteur éprouve d'expliquer, par la seule sensation, les idées intellectuelles, qui impliquent si manifestement l'activité de l'esprit; car, sans elle, l'acte d'abstraire une qualité d'un objet et de l'étendre à d'autres serait impossible. Il éclate enfin dans la supériorité qu'il défère à la sensation sur le raisonnement, à la différence de tous les métaphysiciens spiritualistes, qui se sont toujours plu à subordonner les sens à la raison. Dans cette partie de son livre, Rivarol reste bien loin de Maine de Biran qui, non content de dériver toutes nos idées de notre activité propre, mesure la netteté des unes sur l'intensité de l'autre, et voit, en outre, dans les notions de causalité, d'unité et d'identité des notions toutes spirituelles, produites par la seule conscience du moi et que l'action du non-moi sur les sens ne saurait nous donner.

Si Rivarol se rapproche de Condillac, en traitant de l'origine des idées, il s'en éloigne plus ou moins, en décrivant les principales opérations de l'esprit, telles que l'imagination, la mémoire et le jugement. Cependant, il fait encore dériver la première, au moins à l'état pur et sous sa forme élémentaire, de la seule sensation. Fille aînée de la sensation, dit-il, l'imagination, réduite à elle-même, compose des tableaux sans art, sans tenir compte des temps ni des lieux et en dédaignant les lois de la perspective. Alliée des passions, elle rêve la joie dans le malheur et le malheur dans la joie, et oppose sans cesse au

monde qu'elle habite le monde qu'elle crée. Première étincelle de l'esprit, elle en est la dernière lueur; car, non contente de devancer la mémoire et le jugement, elle leur survit et berce de ses images la vieillesse comme l'enfance. Ce n'est pas seulement près du berceau des individus, c'est encore près de celui des peuples, qu'apparaît, avec sa baguette magique, cette fée tour à tour bienfaisante et terrible, comme les conceptions surnaturelles des époques primitives en font foi. Le développement des sociétés et les progrès des sciences positives peuvent à peine limiter sa fécondité et sa puissance. L'illuminisme n'avait-il pas ses adeptes à la veille même de la Révolution? Mais, quand cette faculté est assujettie aux lois de la raison, elle change de nom, comme de caractère; ce n'est plus l'imagination passive, c'est l'imagination active, c'est l'esprit ou même le génie.

Cette même passivité qui distingue l'imagination proprement dite du génie, la distingue déjà de la simple mémoire. Pendant que la première reçoit passivement et reproduit de même les impressions des objets, la seconde s'arrête aux unes et les conserve, pour s'en servir au besoin, et laisse échapper les autres comme inutiles; elle suppose la conscience de soi ou réminiscence. — C'est à peu près, comme on voit, la distinction de l'imagination et de la mémoire, telle que l'a conçue Maine de Biran. — L'une, dit Rivarol, est le sentiment à la merci de tous les mouvements qui l'agitent; l'autre est ce même sentiment en possession de lui-

même et de ses idées et en disposant comme il l'entend. Ce ne sont plus seulement des images qu'il évoque, mais des noms et des dates; ce ne sont pas seulement des événements dont il garde le dépôt, mais encore leur ordre, grâce aux deux rayons de l'espace et du temps où ils restent rangés. Inférieure à l'imagination pour la vigueur du coloris, elle lui est supérieure pour le dessin; si elle n'illumine pas les choses, elle les ordonne. Moins utile qu'elle à la poésie et à l'éloquence, elle l'est plus à la science, qui tient moins à ce que les objets soient vivement coloriés, qu'à ce qu'ils soient étiquetés nettement [1].

Quelque importantes que soient l'imagination et la mémoire, il est une faculté qui les surpasse de beaucoup, parce que, au lieu de reproduire simplement les idées acquises, elle les examine, les compare et se prononce avec autorité sur leur valeur. C'est le jugement. Il remplit la plus haute fonction de la vie intellectuelle; car, sans lui, nous n'aurions que les matériaux de l'édifice de la science; avec lui, nous avons la place que chacun d'eux doit occuper. Ce n'est plus une faculté passive à aucun degré; c'est la faculté active par excellence [2].

Il ressort de l'étude des facultés précédentes que, si Rivarol a quelque peine à se séparer des doctrines de Condillac, qui s'imposaient alors à tous

[1] *Œuvres de Rivarol*, tome I, page 112-123.
[2] *Œuvres de Rivarol*, tome I, p. 124 et 127.

les esprits, il s'en sépare pourtant plus ou moins, en admettant qu'à mesure que l'être humain se développe dans l'ordre intellectuel, la passivité cède de plus en plus chez lui à l'activité.

Notre auteur analyse ensuite avec une précision merveilleuse, mais sans se préoccuper ni de leur caractère passif, ni de leur caractère actif, ce que nous pourrions appeler les facultés esthétiques, facultés qu'il possédait personnellement au plus haut degré et qu'il connaissait admirablement, soit pour en avoir observé le fonctionnement en lui-même, soit pour les avoir étudiées dans le langage, qui en était à ses yeux la meilleure expression.

Rivarol caractérise d'abord l'esprit et le talent : « Le premier, dit-il, est une faculté qui voit vite, brille et frappe » : vite ; « car la vivacité est son essence ; un trait et un éclair sont ses emblêmes. » Quant au talent, il le définit : « Un art mêlé d'enthousiasme. » Puis, il ajoute : « S'il n'était qu'art, il serait froid ; s'il n'était qu'enthousiasme, il serait déréglé. » Considérant ensuite l'esprit dans un sens moins mondain et plus général et l'identifiant, comme La Bruyère quand il parle de Corneille, avec la pénétration et l'intelligence, il le compare au talent proprement dit : « L'esprit, dit-il, est plus avide de concevoir et d'enfanter ; le talent est plus jaloux d'exprimer et d'orner. L'esprit s'occupe du fond, qu'il creuse sans cesse ; le talent s'attache à la forme qu'il embellit toujours [1]. » C'est la dis-

[1] *Œuvres de Rivarol*, tome I, p. 136.

tinction qu'Auguste Comte a établie, plus tard, entre le don de la conception et celui de l'expression, et c'est dans ce sens que Rivarol a pu dire de Mme de Staël, qu'elle avait plus d'esprit que de talent. Comme corollaire de son observation, notre auteur ajoute finement, en s'inspirant de Buffon, que l'homme de talent vole et peut voler impunément l'homme d'esprit dont il sait faire valoir les idées, en les relevant par l'expression, tandis que, nul ne peut voler, sans être reconnu, l'homme de talent dont le mérite est tout dans la forme et qui appose son cachet sur tout ce qu'il touche.

Rivarol ne caractérise pas le génie et le goût d'une manière moins heureuse. Au lieu de voir dans le premier, comme certains écrivains de son temps et même du nôtre, une faculté mystérieuse et sans analogue, il y voit telle ou telle de nos facultés portée à ce degré où elle crée et invente : « Le génie des idées, dit-il, est le comble de l'esprit ; le génie des expressions est le comble du talent. Ainsi, que le génie féconde l'esprit ou le talent, en fournissant des idées à l'un et des expressions à l'autre, il est toujours créateur [1]. » On a souvent considéré le goût comme le jugement appliqué aux petites choses et on l'a même défini assez ingénieusement le jugement armé d'un microscope. Rivarol rejette, avec raison, cette définition. Il fait remarquer que le jugement et le goût connaissent également des détails et des masses ;

[1] *Œuvres de Rivarol*, tome I, p. 125.

mais que le goût s'applique seulement aux ouvrages qui offrent de la délicatesse et de la grâce. Il ajoute que le goût implique un mélange de jugement et de sensibilité : il ne se contente pas d'approuver et de condamner, il jouit et souffre : « Il est au jugement ce que l'honneur est à la probité; ses lois sont délicates, mystérieuses et sacrées. *L'honneur est tendre et se blesse de peu;* tel est le goût[1]. »

Après avoir traité de l'esprit et du talent, du génie et du goût, c'est-à-dire des facultés esthétiques, Rivarol traite de la raison et de la liberté, c'est-à-dire des facultés métaphysiques et morales.

On se souvient du passage d'Aristote où le grand philosophe nous montre les sensations s'ajoutant aux sensations, de manière à former à la fin l'entendement et les idées générales qui le constituent, de même que des soldats en se ralliant à d'autres soldats finissent par former une armée. Rivarol exprime d'une manière analogue la formation de la raison : « De même, dit-il, que la masse des jugements portés par le genre humain compose la raison universelle et fixe qu'on appelle sens commun, ainsi le recueil des jugements particuliers qu'un individu a déjà portés et dont il garde le souvenir, compose sa raison[2]. » Plus loin, c'est avec Aristote et avec Kant tout ensemble qu'il se rencontre : « Je diviserais volontiers, dit-il, la raison de chaque homme en raison d'idées et en raison de caractère, en raison qui conclut et en raison qui veut; en raison spéculative et en raison pratique. » Ailleurs, enfin, il anticipe sur la doctrine de Lamennais et même sur celle de Schelling en matière de certitude : « Nous sommes, dit-il ingénieusement, des copies collationnées les unes aux autres; et, dans les idées fondamentales, ce qui est vrai pour un est vrai pour tous. Ce consentement universel est une grande base de certitude. » Voilà du Lamennais. Voici maintenant du Schelling : « Ce qui est vrai pour tous s'est encore trouvé vrai pour toute la nature. Par exemple, l'ellipse et ses propriétés, telles que nous les démontrons, se retrouvent dans la marche des planètes autour du soleil, et cet accord de notre géométrie avec les lois de l'univers a tout à fait rassuré le genre humain[1]. » Suivant Rivarol, la certitude se fonde donc non seulement sur l'accord de notre raison avec elle-même et avec ses jugements antérieurs, mais encore sur son accord avec la raison du genre humain et avec celle de l'univers. Commencée par une proposition demi-sensualiste, cette théorie de la raison offre à la fin le caractère le plus rationaliste.

D'après Rivarol, l'homme n'est pas seulement raisonnable, il est libre; car, si les idées lui arrivent quelquefois sans son consentement, il peut toujours choisir entre elles. Il est donc tout au moins un composé d'impuissance et de pouvoir,

[1] *Œuvres de Rivarol*, tome I, p. 129.
[2] *Œuvres de Rivarol*, tome I, p. 144.

[1] *Œuvres de Rivarol*, tome I, p. 145, 153, 154.

de servitude et de liberté. On a souvent comparé les motifs qui nous sollicitent aux poids d'une balance; mais ce qu'on n'a pas dit, dit ingénieusement Rivarol, c'est que la balance, c'est l'homme lui-même, c'est-à-dire « une balance animée, qui sent ce qu'elle pèse et qui ajoute au côté qu'elle préfère le poids de son consentement ». Bien loin d'exclure les motifs, la liberté les suppose. Autrement il faudrait dire que de deux hommes placés entre deux routes, celui qui ignore qu'elle est la bonne est seul libre dans son choix. D'ailleurs, ceux qui prétendent que l'homme n'est pas libre, parce qu'il obéit à ses motifs, c'est-à-dire à ses passions et à ses idées, ne réfléchissent pas à une chose, c'est que ses passions et ses idées ne sont pas distinctes de lui et qu'en leur obéissant c'est à lui-même qu'il obéit, ce qui est le propre caractère de la liberté [1].

Si l'idéologie de Rivarol n'est pas très originale, si elle est même un peu indécise et un peu flottante, elle offre, comme on voit, touchant l'imagination et la mémoire, l'esprit et le talent, la liberté et la raison, bien des vues heureuses et heureusement exprimées.

II

IDÉOLOGIE COMPARÉE ET MÉTAPHYSIQUE

Nous n'aurions qu'une connaissance vague de l'homme, si nous nous bornions à l'étudier isolé-

[1] *Œuvres de Rivarol*, tome I, p. 260 et 350.

ment. Ce n'est qu'en le comparant aux autres êtres de la création que nous pouvons nous rendre compte avec précision des qualités qui lui sont communes avec eux et de celles qui lui sont propres, et concevoir nettement et sa nature générique et sa nature spécifique. La plupart des philosophes modernes, Montaigne, Descartes, Bossuet, Helvétius, l'ont très bien compris. Ils ont mené de front l'étude de l'homme et celle de l'animal, bien que les uns aient amoindri et les autres agrandi la distance qui les sépare. Rivarol l'a compris également. Après avoir traité de l'homme, il traite des animaux, qui nous entourent et qui soutiennent avec nous tant de rapports; après avoir fait de l'idéologie proprement dite, il fait de l'idéologie comparée.

Dans ce nouveau domaine, Rivarol s'éloigne encore plus que dans le précédent des opinions qui régnaient à son époque et se rapproche encore plus de celles qui ont prévalu depuis. Ainsi, il croit, contrairement à la plupart de ses contemporains, que les différences qui existent entre l'homme et l'animal ne s'expliquent ni par l'éducation, ni par la perfection des organes, ni par l'usage des signes. L'éducation, dit-il, n'est pas tout et c'est en vain qu'Helvétius est venu annoncer aux hommes qu'ils étaient tous nés hommes de génie et que l'éducation seule leur avait fait défaut. Cette prétendue découverte reste et restera toujours un paradoxe insoutenable. C'est en vain qu'il a affirmé que, si les animaux avaient des organes aussi parfaits que les nôtres et disposaient de signes aussi variés, ils

nous feraient, dans la carrière de la science et dans celle de la vie, une rude concurrence. Chacun sait, en effet, que plusieurs ont des organes aussi parfaits que les nôtres et qu'ils articulent aussi nettement que nous. Or, leurs organes si parfaits laissent leur pensée fort imparfaite, et leurs articulations si nettes leurs servent seulement à reproduire les sons, qui sont la forme extérieure du langage, sans les faire jamais pénétrer jusqu'à la pensée qui en est le fond.

Si donc l'homme est supérieur aux animaux, comme on n'en saurait douter, cela tient, suivant Rivarol, à autre chose; cela tient à la supériorité du principe qui l'anime, lequel est susceptible de recevoir des objets une multitude d'impressions, tandis que celui qui anime les animaux n'en reçoit qu'un petit nombre. L'homme subordonne sa vie à sa pensée, tandis que l'animal subordonne sa pensée à sa vie; l'un s'enfonce dans la nuit de l'antiquité et dans les entrailles du globe, mu par le seul amour de la vérité; tandis que l'autre, uniquement préoccupé de ses besoins physiques, reste profondément indifférent aux merveilles du temps comme à celles de l'espace. Réduit à la crainte, à la faim, à l'amour physique, il est de glace pour tout le reste, et rien ne peut secouer sa lourde incuriosité. S'il montre parfois de la sagacité et de la finesse, c'est dans le sens que ses appétits lui indiquent; il demeure obtus et stupide sur tout le reste. On ne se le représente pas en contemplation devant une belle aurore ni en extase devant un beau soir [1]. Cette incapacité scientifique et esthétique de l'animal tient, suivant Rivarol, à ce qu'il est incapable d'étonnement et d'admiration : « Nous sommes, en effet, dit-il, le seul animal qui soit surpris de l'univers et qui s'étonne de n'en être pas plus étonné. La surprise, chez les animaux, ne roule que sur l'apparition de quelque objet inconnu et se termine brusquement par l'épouvante ou la fuite, et à la longue par la familiarité et l'oubli. Chez nous, la surprise est mère de la réflexion; elle se termine par la méditation et nous conduit souvent à des découvertes par l'heureux tourment de la pensée [2]. »

A cette observation, qui est renouvelée d'Aristote, Rivarol en ajoute une autre, qui semble empruntée à Bossuet. Pendant que l'esprit de l'homme, dit-il, est complexe et réfléchi, celui de l'animal est simple et rectiligne. C'est faute de réflexion et parce qu'elle se laisse dominer par une idée unique, celle de l'espace éclairé qui frappe ses yeux, que la mouche s'obstine à se heurter cent fois contre un carreau de vitre, sans se demander avec étonnement ce que c'est que ce mur diaphane qui l'arrête. L'esprit de l'homme et celui de l'animal ont également des bornes; mais celles du premier sont amovibles, tandis que celles du second sont im-

[1] *Œuvres de Rivarol*, t. I, p. 170-180.
[2] *Œuvres de Rivarol*, t. I, p. 181. V. la même pensée chez Maine de Biran, *Mémoire sur l'habitude*, p. 10.

muables. Une prompte et fatale perfection dans un certain genre a saisi ce dernier, au début de la vie, et lui interdit la perfectibilité. Excepté les abeilles, les fourmis et les castors, les animaux ne savent que s'attrouper et s'accoupler; ils ne sont pas vraiment sociables; car des attroupements et des accouplements ne constituent pas des sociétés. Aussi, chez eux, l'expérience d'une génération est perdue pour la suivante, tandis que, chez l'homme, les découvertes s'ajoutant aux découvertes, portent toujours plus haut les merveilles de la civilisation. Non seulement l'animal n'est ni perfectible, ni véritablement sociable; mais il n'est pas réellement intelligent : ce qu'il fait de plus remarquable, il le fait par routine et non par réflexion. Ainsi, le chien bien dressé, qui porte de l'argent à la boucherie et en rapporte de la viande, comprend si peu la valeur de l'argent et la nature des échanges que, s'il trouve un écu, il ne lui viendra pas à l'esprit de le ramasser et moins encore d'en faire usage pour son compte. Aussi, pour se faire une juste idée de l'animal, il faut diminuer l'homme et retrancher de son esprit ce qui dépasse l'instinct, c'est-à-dire cette raison par laquelle il se rend raison des choses[1].

C'est parce que les animaux n'ont qu'un rudiment de raison qu'ils n'ont qu'un rudiment de langage. Ils ne lient leurs souvenirs qu'à des signes matériels peu nombreux et qui ont un rapport direct à leurs besoins, parce que les idées générales

[1] *Œuvres de Rivarol*, t. I, p. 180-189.

et abstraites, qui relèvent de l'intelligence, leur restent toujours étrangères. Mon chien comprend le mot *pain,* parce qu'en le prononçant je lui ai souvent donné l'aliment que ce terme désigne; mais jamais il ne comprendra le mot *justice,* parce qu'il ne répond à aucun de ses besoins physiques et que l'idée de se constituer *tiers* et non *partie,* dans une querelle, ne lui est jamais entrée dans la tête[1]. Nous sommes donc obligés de nous réduire, en parlant aux animaux, à quelques signes peu nombreux, parce qu'ils ont peu d'idées, et encore ces signes, n'agissent-ils sur eux qu'autant qu'ils ébranlent leur sensibilité. Aussi, loin de répondre à nos idées, leurs mouvements en semblent plutôt la parodie : « Un singe, dit admirablement Rivarol, à qui l'on apprend l'exercice, ne verra jamais qu'un bâton dans un fusil; le perroquet à qui vous avez appris à dire votre nom, le prononcera pour avoir à manger ou pour avoir le plaisir de gazouiller, et non pour vous nommer; le chien que vous aurez longtemps dressé et à qui vous direz : Ma montre ! ira la chercher, non pour que vous sachiez l'heure, mais de peur d'être battu, s'il ne refait pas les mouvements que vous lui avez inculqués par la douleur. Leurs passions s'interposent donc toujours entre le mot et l'idée, et leur intelligence n'est qu'obéissance[2]. » — C'est là un admirable com-

[1] Voyez, sur le même sujet, De Maistre, *Soirées*, cinquième entretien, et notre *Traditionalisme*, p. 69, 2e édition, Perrin, 1880.
[2] *Œuvres de Rivarol*, t. I, p. 203.

mentaire de la pensée de Leibniz, que les animaux ne jugent pas véritablement, et qu'il n'y a chez eux, au lieu de pensées enchaînées logiquement, que des impressions associées mécaniquement.

Ce chapitre de Rivarol est tout à fait remarquable. Il est, sinon un des plus profonds, au moins un des plus irréprochables de son ouvrage. L'auteur s'y tient à égale distance des cartésiens, qui rabaissent trop l'animal, et des condillaciens, qui l'exaltent outre mesure. Son travail mériterait d'être aussi connu que celui de Bossuet sur la même matière. D'un tissu moins ferme et d'une composition moins méthodique que ce dernier, il est peut-être d'une lecture plus agréable et plus facile, grâce à l'imprévu des observations et à l'heureux choix des exemples.

De l'étude de l'homme et de celle de l'animal, Rivarol passe à celle du temps et de l'espace, qui les contiennent ou semblent les contenir; de l'idéologie proprement dite et de l'idéologie comparée, il s'élève à la métaphysique. Ce qu'une telle démarche offrait d'inattendu et d'original à une époque où la métaphysique était généralement honnie, il est à peine besoin de le faire remarquer. Il traite surtout des idées d'espace et de temps, qui avaient donné lieu, avant lui, à tant de spéculations hasardeuses; car, parmi les philosophes, les uns avaient considéré l'espace et le temps comme de simples manières d'être, celui-ci des événements, celui-là des corps; d'autres en avaient fait des attributs de Dieu même, envisagé à la fois

comme immense et comme éternel; d'autres enfin y avaient vu de simples formes de la sensibilité auxquelles ne répondait aucune réalité positive.

Rivarol se pose la question de l'idée d'espace avec une élévation que les idéologues ne connaissaient pas et en homme qui avait le sentiment de sa profondeur mystérieuse. Sans se prononcer catégoriquement sur le contenu de cette idée, il nous fait parfaitement comprendre comment certains penseurs ont pu confondre l'espace avec le néant et d'autres l'identifier avec Dieu même : « Il se présente à nous, dit-il, sous deux faces, comme lieu occupé par les corps ou comme vide absolu. Comme lieu et place actuelle des corps, l'espace se confond avec leur étendue et tient davantage à l'univers. Comme vide, qui le croirait? c'est tout à la fois du néant et de la divinité qu'il se rapproche; et c'est ce dernier rapport qui rend l'espace si formidable à la métaphysique. Indifférent à la création comme au néant, se laissant envahir et pénétrer sans cesser d'être, il garde sur l'univers la priorité du contenant sur le contenu. Théâtre immobile des mouvements, son repos est inaltérable : on le conçoit, comme Dieu, vide ou plein, avec ou sans l'univers : tous deux infinis, immuables, coéternels[1]. »

A la différence de la plupart de ceux qui l'avaient précédé, Rivarol distingue entre l'espace et le temps; il admet la réalité de l'un, mais il nie

[1] *Œuvres de Rivarol,* t. I, p. 72.

celle de l'autre. Nous ne le suivrons pas dans la discussion par laquelle il établit cette distinction importante ; nous nous bornerons à citer quelques-unes des pensées qu'elle lui suggère : Il n'y a, dit-il, de réel, hors de l'homme que l'espace et le corps; le temps est une simple conception. Aussi, je puis dire que je me sens moi-même, que je parcours l'espace et que je conçois le temps. — « L'espace parcouru n'est pas perdu ; on peut y revenir; on peut se précipiter dans l'espace où l'on n'est pas encore, comme vers l'espace où l'on n'est plus. Mais le temps passé n'existe plus et l'avenir n'existe pas encore : on ne peut ni rappeler l'un ni forcer l'autre. C'est que le temps n'est qu'une idée[1]. » Quelle idée ? l'idée mixte du *moi* qui est fixe et de ses idées qui se succèdent et se partagent devant lui en idées qu'il a et en idées qu'il a eues.

Mais nous n'avons ici que l'idée du présent et l'idée du passé : comment arriverons-nous à celle de l'avenir? Les mouvements qui se succèdent hors de nous et qui se répètent en nous, y laissent d'innombrables vestiges, qui forment par leur réunion la masse du temps passé. Or, pour lui faire équilibre, nous nous forgeons en imagination une autre masse de mouvements et de vestiges que nous plaçons mentalement en sens inverse des premiers, et qui constituent pour nous ce que nous appelons le temps à venir : « C'est entre ces deux sommes de mouvements que, changeant et fixe, l'homme

[1] *Œuvres de Rivarol*, tome I, p. 94.

habite et voyage jusqu'à la mort, semblable au tisserand qui ourdit sa toile et qui, situé entre l'ouvrage fait et l'ouvrage à faire, ne dispose à chaque instant, que du fil qui lui échappe. Le passé est pour lui un tableau fixe ; l'avenir, une crainte ou une espérance ; le présent un éclair[1]. »

Rivarol abonde en images heureuses pour caractériser le temps mesuré, comme pour caractériser le temps à l'état vague : « Un poète a dit :

Le temps a pris un corps et marche sous nos yeux.

C'est que le mouvement qui prend d'abord une marche intellectuelle dans l'esprit humain, revient ensuite emprunter aux corps inanimés des mesures que ne troublent pas les passions. Le jour et la nuit, les retours réglés des saisons et les phases périodiques de la lune ont été les premières horloges du genre humain. » Il n'y a pourtant entre le temps et le mouvement, qu'une identité apparente : « Un homme qui a une montre semble porter le temps dans sa poche : la vérité est qu'il n'y porte que le mouvement[2] »; car, de sa nature, le temps est immobile : ce n'est pas lui qui passe, c'est nous qui passons. Aussi Rivarol remarque-t-il, avant M. Bouillier, qui s'est plu à le citer dans un chapitre ingénieux [3], que le temps ne console pas, comme on le va répétant ; qu'il n'affaiblit pas nos amours et nos haines ; qu'il n'enfante et ne

[1] *Œuvres de Rivarol*, tome I, p. 83.
[2] *Œuvres de Rivarol*, tome I, p. 87.
[3] *Etudes familières de psychologie et de morale*, p. 301.

dévore pas tout. C'est au mouvement des choses, dit-il, qu'il faut attribuer de tels effets; c'est à lui que doivent s'adresser les bénédictions et les malédictions des hommes.

Rivarol termine cet essai de métaphysique, où se joue un esprit si fin et si délié, si élevé et si brillant, en faisant remarquer que, si les notions de l'espace et du temps ne sont pas les premières en date pour l'esprit humain, elles sont les premières en importance. Sans elles, en effet, sans leur emploi régulier et normal, l'homme n'est plus un homme : il est un animal ou quelque chose d'approchant. C'est ce qui lui arrive dans le rêve et dans la folie, où il n'est choqué ni de la confusion des temps ni de celle des lieux.

On peut voir, par l'étude développée que nous venons de consacrer à Rivarol, en quoi cet écrivain se rapproche des philosophes de son temps et en quoi il en diffère. Comme la plupart d'entre eux, il fait dériver toutes nos idées, même les plus intellectuelles, sinon de la sensation, au moins du sentiment qui, en tant que faculté, s'en rapproche fort. Mais il se distingue de la plupart d'entre eux en ce qu'il admet déjà, à côté de l'élément sensible et passif, un élément actif, à côté de la fatalité, la liberté. Si nous passons de l'idéologie proprement dite à l'idéologie comparée, les différences entre Rivarol et ses contemporains s'accentuent de plus en plus. Bien loin d'élever, comme eux, l'animal au niveau de l'homme, il le laisse infiniment au-dessous. Il nous le montre uniquement préoccupé

des objets nécessaires à sa vie physique, tandis que l'homme aspire avec ardeur à tout ce qui peut développer sa vie intellectuelle et morale. Non content de rectifier l'idéologie de son époque sur des points de cette importance, Rivarol l'agrandit en la rattachant, par l'analyse des idées de temps et d'espace, à la métaphysique.

C'est par là que le rôle de Rivarol se rapproche de celui de Maine de Biran, malgré les différences si marquées qui les distinguent. Le premier exprime, dans un langage pénible et même obscur, des idées originales et fortement coordonnées en système; le second rend, dans une langue souvent admirable, des vues moins neuves et moins bien enchaînées. L'un crée surtout des pensées, l'autre des formes de style; l'un possède surtout le don de la conception, l'autre celui de l'expression. Mais ils ont ceci de commun, que, partis de l'idéologie du temps, ils l'ont modifiée l'un et l'autre dans le sens spiritualiste.

DEUXIÈME PARTIE

IDÉOLOGIE APPLIQUÉE

CHAPITRE PREMIER

CONDORCET

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Vues de Condorcet sur les peuples primitifs. — Ses vues sur les peuples civilisés. — Ses vues sur les progrès futurs de l'esprit humain.

I

VUES DE CONDORCET SUR LES PEUPLES PRIMITIFS

Aprés avoir étudié les principaux ouvrages de la période révolutionnaire qui se rapportent à l'idéologie, c'est-à-dire à la théorie de l'homme individuel, nous allons passer en revue les travaux de la même époque qui concernent la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire la théorie de l'homme social considéré dans ses principaux développements. Bien qu'animés du même esprit que les précédents, ces

travaux en diffèrent à quelques égards. Ils ne relèvent pas seulement de Condillac, mais encore et surtout de Voltaire, de Montesquieu et des encyclopédistes; ils ne sont pas seulement théoriques, les préoccupations de l'ordre pratique y tiennent une grande place. Aussi, ils nous serviront de transition pour passer de la philosophie pure à la philosophie appliquée, de l'idéologie à la morale et à la politique. De ces travaux, les plus remarquables sont ceux de Condorcet et de Volney.

Condorcet naquit en 1743, à Ribaumont, en Picardie. Il se montra de bonne heure un mathématicien éminent, au point qu'il vit, à l'âge de vingt-six ans, les portes de l'Académie des sciences s'ouvrir devant lui. Après les succès scientifiques, les succès littéraires le tentèrent. Il composa les éloges de quelques académiciens, antérieurs à ceux que Fontenelle avait loués, et se trouva ainsi désigné pour les fonctions de secrétaire perpétuel de la Compagnie. Admis, en 1782, à l'Académie française, il prit pour sujet de son discours de réception une question éminemment philosophique : Les avantages que la société peut retirer de la réunion des sciences physiques aux sciences morales. Si les sciences, les lettres et la philosophie passionnaient Condorcet, les questions religieuses et politiques ne le laissaient pas indifférent. Profondément imbu de l'esprit du dix-huitième siècle, il s'attaqua au Christianisme, dans sa *Lettre à un Théologien,* et défendit la doctrine du libre échange, quand Turgot, son ami, essaya de la faire passer dans les faits.

Lorsque la Révolution eut éclaté, la réputation de Condorcet et le caractère de ses opinions le firent nommer successivement membre de l'Assemblée législative et membre de la Convention. Ce fut en cette dernière qualité qu'il écrivit son célèbre rapport sur l'instruction publique et qu'il rédigea son non moins célèbre projet de constitution. Accusé de modérantisme, après la proscription des girondins, il fut obligé de se cacher pour sauver sa tête. Il trouva un refuge chez Mme Vernet, qui tenait un restaurant dans la rue Servandoni, n° 21. Ce fut là qu'il passa huit mois à attendre la fin d'une tempête qui ne finissait pas, séparé de sa famille et exposé à chaque instant à être découvert. Pour faire diversion aux pensées pénibles dont il était obsédé. il résolut de se livrer à quelque travail sérieux : l'idée d'un tableau des progrès de l'esprit humain se présenta à lui, et malgré le peu de livres dont il disposait, il la mit aussitôt à exécution. — On sait comment Condorcet s'enfuit de Paris, pour ne pas compromettre plus longtemps la vie de la personne qui lui donnait asile; comment il fut arrêté par des révolutionnaires de village et traîné dans la prison de Bourg-la-Reine, et comment il mit, dit-on, fin à ses jours au moyen d'un poison que Cabanis lui avait procuré. Ceux de ses travaux qui touchent à la philosophie sont son édition des *Pensées de Pascal,* 1776; sa *Vie de Turgot,* 1786; sa *Vie de Voltaire,* 1787; divers opuscules sur l'application du calcul des probabilités aux sciences morales, et surtout son *Esquisse d'un tableau des progrès de*

l'esprit humain, qui rentre seule dans le cadre de cette histoire et dont nous voulons uniquement nous occuper.

L'*Esquisse* de Condorcet se rapporte à cette science plus ou moins conjecturale qu'on nomme aujourd'hui philosophie de l'histoire. C'est une science qui est née et qui devait naître assez tard. Elle suppose, en effet, d'une part, l'idée que l'espèce humaine est une et forme un tout dont toutes les parties sont solidaires; de l'autre, l'idée que son mouvement à travers la durée a un but et est soumis à des lois. Or, les anciens Grecs, qui vivaient dans de petites républiques indépendantes et qui regardaient tous les étrangers comme des barbares, ne pouvaient ni s'élever à la conception de l'humanité, prise dans son ensemble, ni supposer que ses mouvements fussent régis par des lois fixes. Ce ne fut qu'après la conquête de l'Orient, par Alexandre, et celle du monde, par les Romains que, les diverses nationalités s'étant dissoutes et fondues dans l'unité d'un vaste empire, les hommes s'apparurent les uns aux autres comme hommes plutôt que comme citoyens et sentirent qu'ils avaient la même nature. De là, l'idée de la république universelle des stoïciens, où l'homme n'est plus qu'un citoyen du monde; de là l'idée de l'histoire universelle de Polybe, où les affaires de l'Italie et de l'Afrique, de l'Asie et de la Grèce se confondent, mais sans tendre encore à un but précis.

Cette conception s'accentue et prend un nouveau caractère à l'avènement du Christianisme. A l'idée

de la fraternité des hommes, s'ajoute alors celle de la paternité de Dieu et du gouvernement de la Providence, qui conduit toutes choses, par les moyens les mieux appropriés, à la fin qu'elle a conçue. C'est à ce point de vue que se placent tous les grands représentants du Christianisme, depuis l'auteur de la *Cité de Dieu* jusqu'à celui du *Discours sur l'histoire universelle.* A leurs yeux, tous les mouvements de l'espèce humaine sont prédéterminés et n'ont qu'un seul but, le triomphe de cette société religieuse qu'on nomme l'Église chrétienne. — C'est une philosophie de l'histoire *sui generis,* mais c'est déjà une philosophie de l'histoire. — Enfin, une époque arrive où les différences, non seulement de nationalité, mais encore de religion, que les hommes peuvent offrir, s'atténuent et s'effacent aux yeux des penseurs, devant leur ressemblance fondamentale comme membres de l'espèce humaine : l'histoire philosophique de l'Église fait place à l'histoire philosophique de l'humanité, non pas de l'humanité immobile et stationnaire, mais de l'humanité marchant toujours, d'étape en étape, vers un avenir meilleur. — Cette nouvelle conception fut représentée par Turgot d'abord et ensuite par Condorcet.

Turgot s'était borné à décrire rapidement les progrès de l'humanité, dans deux discours qu'il prononça, jeune encore, en Sorbonne, et qui furent comme les manifestes de cette doctrine de la perfectibilité, qui était réservée à une si grande fortune. Vivement frappé de l'idée de son ami, Condorcet

la reprit plus tard en sous-œuvre, mais pour lui consacrer tout un ouvrage. Il prend l'humanité, pour ainsi dire, à son berceau et la conduit, à travers neuf périodes successives, durant lesquelles elle se rapproche de plus en plus de la vérité et du bonheur, jusqu'à l'époque actuelle.

L'auteur nous introduit d'abord dans les huttes des peuples chasseurs, puis sous les tentes des peuples pasteurs, puis dans les chaumières des peuples agriculteurs, et nous fait assister successivement à tous les progrès que notre espèce a dû réaliser, durant ces trois grandes phases de son développement, en même temps qu'à la formation de toutes les institutions, les unes bonnes, les autres mauvaises, qui datent vraisemblablement de ces âges reculés. C'est de l'histoire plus ou moins plausible, mais de l'histoire conjecturale, de l'histoire déduite plus ou moins rigoureusement des lois de notre nature, mais non prise sur le vif et écrite d'après les faits et les monuments [1].

Si Condorcet avait vécu de notre temps, il aurait sans doute traité son sujet avec une tout autre profondeur et en utilisant les documents que la science a nouvellement découverts. Il se serait demandé d'abord si notre espèce a été primitivement confondue avec les autres espèces animales et si elle a, après de longs siècles de vie instinctive,

[1] V. le même sujet traité d'une manière analogue par Pierre Charles Lévesque, dans le tome I des *Mémoires de l'Institut*.

émergé du fond commun de l'animalité, pour devenir une espèce pensante, ou bien si elle a été d'abord une espèce à part, distinguée de toutes les autres par des attributs caractéristiques : c'est la question de l'évolution des espèces, que Darwin et Herbert Spencer ont discutée, de nos jours, avec tant d'éclat. Il se serait demandé, en outre, si les diverses races dans lesquelles on la divise, sont elles-mêmes autant d'espèces particulières et irréductibles ou si elles peuvent se ramener au même type et ont la même origine : c'est la question si savamment agitée, de notre temps, entre les polygénistes et les monogénistes. Il est clair, en effet, que ces problèmes se rattachent à celui de l'histoire primitive, de la paléontologie de l'humanité et en font, pour ainsi dire, partie intégrante. Quant au tableau des mœurs et des coutumes de l'homme primitif, ce n'est pas seulement en procédant *a priori*, mais encore en procédant *a posteriori*, qu'il est possible de le reconstituer. On connaît les découvertes récentes qui ont été faites touchant l'âge de la pierre, l'âge de l'airain, l'âge du bronze et l'âge du fer ; on sait que nous avons entre les mains une grande quantité d'armes grossières et d'outils façonnés sans art, premiers essais d'une pensée qui tâtonnait encore et que remplacent graduellement des armes de moins en moins grossières, des outils de moins en moins imparfaits. Or, il y a là, pour une histoire de l'homme primitif, des matériaux extrêmement précieux. Condorcet n'a pu faire usage de toutes ces ressources. C'est pourquoi

les trois premières parties de son livre laissent beaucoup à désirer. Il faut descendre jusqu'aux anthropologistes de notre temps pour voir ce sujet traité comme il doit l'être.

II

VUES DE CONDORCET SUR LES PEUPLES CIVILISÉS

Une découverte immense, celle de l'écriture alphabétique, marque, suivant Condorcet, la frontière qui sépare le domaine de l'histoire conjecturale de celui de l'histoire positive. En mettant avec lui le pied sur ce sol nouveau, nous nous attendions à voir se dresser devant nous ces puissantes monarchies de l'Orient, qui ont fait de si grandes choses et dont on étudie encore, après trois mille ans écoulés, les gigantesques débris. Mais il s'est détourné à dessein de ces vastes empires, où il ne voyait que des multitudes dégradées par la servitude et la superstition, pour se réfugier, par la pensée, chez ce peuple grec, le plus éclairé de la terre, parce qu'il en était le plus libre. Si, en effet, la civilisation hellénique a pris un essor si prodigieux, c'est, suivant Condorcet, qu'elle n'était entravée ni dans l'ordre politique, ni dans l'ordre religieux, par des institutions oppressives. Les tyrans avaient été chassés de toutes les villes et ne gênaient plus la liberté de personne, et la reli-

gion, sans unité ni fixité, ne pouvait enchaîner à des dogmes immuables la raison individuelle. C'est pourquoi la Grèce produisit un Démocrite et un Pythagore, ces glorieux précurseurs de Descartes et de Newton ; un Socrate, ce noble représentant de la pensée indépendante ; un Platon, qui, malgré ses rêveries, enrichit la littérature de tant de chefs-d'œuvre et ouvrit à la fois une école de moralistes et une école de mathématiciens ; un Aristote qui, malgré ses erreurs, eut le mérite de composer son admirable histoire des animaux, de concevoir son ingénieuse théorie du syllogisme, et de comprendre que toutes nos idées viennent des sens; un Zénon et un Epicure, qui professèrent une opinion analogue et dont le dernier fut un des plus redoutables adversaires de la superstition. — Tout en traitant de la philosophie sociale, Condorcet ne manque pas, comme on voit, d'affirmer son adhésion aux principes de la métaphysique sensualiste.

De ces Grecs, si ingénieux, Condorcet passe à leurs rudes vainqueurs des bords du Tibre. Suivant lui, le premier résultat de la conquête romaine fut de transplanter à Rome les beaux-arts, les sciences, la philosophie ; mais ces études, éminemment désintéressées, qui avaient fleuri spontanément en Grèce, ne prirent jamais bien racine sur le sol romain et y parurent toujours des productions plus ou moins exotiques. Les Romains, en effet, furent avant tout un peuple pratique. Ils cultivèrent avec prédilection la jurisprudence, qui enseigne

aux hommes, sous toutes les formes, la distinction du tien et du mien ; l'agriculture, qui leur apprend à augmenter leur avoir, et les arts mécaniques, qui en sont les auxiliaires naturels. Aussi, c'est dans un de leurs auteurs, c'est dans Pline l'ancien, qu'on trouve, pour la première fois, le tableau des différents arts mis en regard des sciences qui les fécondent.

La conquête romaine eut encore pour effet de mêler les idées et les systèmes et de les fondre dans un système nouveau, qui se dessine déjà chez Cicéron et Sénèque et se constitue tout à fait chez les Alexandrins : c'est l'éclectisme. Elle n'exerça pas moins d'influence sur les doctrines religieuses que sur les doctrines philosophiques. Depuis longtemps déjà, l'ancienne religion, battue en brèche par les philosophes, ne se maintenait plus que par la force de l'habitude. Ce fut alors que des doctrines d'humiliation et de renoncement à la terre, en vue du ciel, parties de différents points de l'Orient, se confondirent dans une religion nouvelle que sa conformité avec l'incertitude des esprits, avec le découragement des âmes et avec les misères du temps, fit prévaloir et mit enfin sur le trône en même temps que Constantin. — Telle est l'explication que Condorcet donne, avant Proudhon[1], des origines et des progrès du Christianisme.

[1] V. Proudhon, *La Justice dans l'Eglise et dans la Révolution*, tome I, p. 150, et notre *Socialisme*, p. 462, 3me édit., chez Perrin.

On voit que Condorcet étudie l'histoire de la Grèce avec une véritable sympathie. Il n'a pas assez d'éloges pour ce peuple qui a ouvert à l'humanité toutes les voies dans lesquelles elle s'est élancée depuis et qui a fait rayonner de toutes parts le flambeau de la liberté et de la civilisation. Mais il établit peut-être une corrélation trop étroite entre le développement de la civilisation et celui de la liberté. Il suffit de se rappeler le siècle d'Auguste et celui de Louis XIV, la belle époque de la littérature anglaise et celle de la littérature allemande, pour ne pas accepter une telle corrélation comme une loi absolue de l'histoire. Si Condorcet est très favorable aux Grecs, il l'est moins aux Romains dont il met la littérature fort au dessous de la leur. Seulement, nous nous demandons comment le peu d'estime qu'il a pour cette littérature, postérieure en date à celle de la Grèce, peut se concilier avec la doctrine du progrès dont il fait profession. Quant à la question des origines de l'éclectisme alexandrin, d'une part, et de la religion chrétienne, de l'autre, elle est trop complexe pour que la solution éminemment simpliste qu'il en donne, soit de tout point satisfaisante.

L'antiquité gréco-romaine répond, chez Condorcet, à la quatrième et à la cinquième périodes de l'humanité; la sixième, la septième, la huitième et la neuvième sont remplies par le moyen âge, la Renaissance et les temps modernes.

Voltaire comparait l'histoire des hommes féroces du moyen âge à celle des ours et des loups : Con-

dorcet la juge à peu près de même. Cette époque que nos écrivains contemporains ont décrite sous de si poétiques couleurs, nous apparaît sous un aspect singulièrement prosaïque et repoussant dans les pages irritées de l'écrivain du dix-huitième siècle. Au lieu de voir, comme beaucoup d'historiens de notre siècle, dans le pouvoir que l'Eglise exerce alors, l'ascendant de la force morale sur la force brutale, il n'y voit que le résultat d'un plan machiavélique, par lequel des prêtres hypocrites s'entendent avec des soldats grossiers, pour maintenir dans l'ignorance et dans la servitude un peuple crédule. Au lieu de voir dans la féodalité un groupement hiérarchique de toutes les forces sociales, qui permettait au faible de s'abriter sous le bouclier du fort, il n'y voit qu'une organisation où le travailleur était livré, pieds et poings liés, à l'homme de guerre et n'avait nul recours contre ses caprices.

Comment finit cette oppression jusqu'alors inouïe de la liberté, cette éclipse presque totale des lumières? Condorcet nous l'explique à merveille. D'abord, la fureur, qui avait entraîné les Occidentaux à la conquête des lieux saints, affaiblit les oppresseurs, en les appauvrissant, et ouvrit les yeux aux opprimés, en leur donnant le spectacle de mœurs et de religions nouvelles et en développant en eux un salutaire esprit d'indifférence. Après les croisades, vint la découverte de la boussole, qui prépara celle d'un monde nouveau ; puis celle de la poudre à canon, qui abattit la féodalité, en égalisant

les armes; puis celle de l'imprimerie, qui mit la lumière à la portée de tous les esprits. Avec cet événement, le plus grand peut-être qui ait eu lieu parmi les hommes, depuis l'invention de l'écriture alphabétique, coïncident la découverte de l'Amérique, qui ouvre à la science des espaces inconnus, et la prise de Constantinople par les Turcs, qui rouvre les temps passés à ses investigations, sans compter la Réforme, qui coupe en deux l'empire sacerdotal et prépare, à travers des flots de sang, l'établissement de la liberté religieuse.

En même temps, la science continue, malgré mille obstacles accumulés sur son chemin, le cours de ses conquêtes pacifiques. Bacon trace le code des sciences physiques, sans y faire lui-même des découvertes importantes; Galilée, armé d'un télescope, découvre un nouveau ciel aux yeux des hommes stupéfaits; Descartes embrasse Dieu, l'homme et l'univers dans ses vastes spéculations et, par les découvertes qu'il fait, par les erreurs mêmes où le précipite son audace, il agite les esprits que la sagesse de ses rivaux n'avait pu réveiller. Nous voici en plein monde moderne, et désormais le mouvement scientifique ira s'étendant dans toutes les directions et s'accélérant d'une époque à une autre, depuis celle de Descartes jusqu'à celle de Newton et de Leibniz, et depuis celle de Newton et de Leibniz jusqu'à celle de Buffon et de d'Alembert.

Mais bientôt, à côté du mouvement scientifique, se produit un mouvement politique, qui a bien

aussi son importance. La philosophie modifie alors profondément les classes éclairées et crée à son image une opinion publique, qui gouverne, même dans les états absolus comme la France, ceux qui gouvernent les autres. Et jamais, dit Condorcet, gouvernement ne fut plus légitime que celui-là. Que demandait-elle, en effet? La destruction des privilèges politiques, l'abolition de l'intolérance religieuse, la suppression de la torture et des autres supplices barbares, une plus large diffusion de l'instruction et des lumières. Or, c'était là des demandes si conformes à la raison qu'il était impossible à des hommes raisonnables de ne pas les approuver et au gouvernement lui-même de n'y point faire droit. Ce dernier y fit droit, en effet, mais en hésitant et dans une mesure par trop restreinte. Les gouvernés s'emportèrent et les procédés lents et pacifiques firent place aux procédés rapides, mais violents. C'est l'histoire de la Révolution.

Ce tableau du moyen âge, de la Renaissance et des temps modernes ne manque ni de précision ni de vigueur, et peut nous donner l'idée d'un fragment d'histoire vraiment philosophique. L'auteur, en effet, y rejette sur le second plan les événements purement militaires et extérieurs et y met principalement en relief les grands événements qui se sont produits dans l'ordre de la pensée. Il n'est pas de bataille, fût-ce celle de Bouvines ou celle de Poitiers, qui ait pour lui autant d'importance que l'invention de la boussole ou celle de l'imprimerie.

Il montre, de plus, dans ces pages, un ardent amour pour la civilisation, c'est-à-dire pour la justice et la vérité, pour la liberté et la science, qui en sont les principes essentiels; il est heureux de leurs progrès et souffre en quelque sorte de leurs langueurs et de leurs défaillances. A ce point de vue, son exposé du mouvement scientifique de la Renaissance et du mouvement politique des temps modernes est vraiment remarquable. On peut même dire que la sympathie n'y ôte rien à l'impartialité. Qu'on laisse de côté certains termes un peu vifs, auxquels il faut s'habituer quand on lit les auteurs du dix-huitième siècle, et on trouvera qu'il apprécie les causes de la Révolution sans trop d'amertume, bien qu'il ait été juge et partie dans ces terribles débats.

En revanche, nous reprocherons à Condorcet son extrême sévérité envers le moyen âge, une époque qui a eu ses misères, sans aucun doute, mais qui a eu aussi ses grandeurs. C'est alors, en effet, qu'apparaissent des esprits solides et élevés, comme saint Thomas et saint Anselme; de nobles cœurs, comme saint Louis, ce modèle des rois, et comme saint François d'Assise, ce Christ du moyen âge. C'est alors que surgissent de toutes parts, sur le sol européen, ces cathédrales gothiques, rivales des plus beaux temples grecs; c'est alors que les strophes ailées de la *Nouvelle Comédie* et de la *Chanson de Roland* vont rejoindre, dans le ciel de la poésie, les chants harmonieux du vieil Homère. Ces croisades elles-mêmes, que l'auteur

de l'*Esquisse* traite si mal, que sont-elles, après tout, que des épopées en action, dans lesquelles respire un sentiment plus large que celui de la patrie antique, le sentiment de la chrétienté, et où figurent des personnages qui ont les vices, mais aussi les vertus de la Grèce héroïque. C'est la jeunesse du monde moderne, et qui dit jeunesse dit le temps de l'imprévoyance aveugle et des emportements soudains, mais aussi des élans généreux et des nobles dévouements. Nous ne pouvons donc consentir à voir, comme Condorcet, dans le moyen âge, une époque de pleine barbarie : c'est pour nous une époque d'enveloppement dont le monde actuel doit un jour sortir. Né dans l'ère de la philosophie et de la Révolution, nous en apprécions les bienfaits et ne jetons nul regard de regret sur l'âge qui l'a précédée ; mais nous ne le maudissons pas pour cela, pas plus qu'un homme fait ne maudit son ardente jeunesse et son enfance naïve.

Non seulement les attaques de Condorcet contre le moyen âge nous paraissent excessives, mais elles nous semblent en contradiction avec la pensée maîtresse de son livre, à savoir, que l'humanité s'avance, d'un mouvement constamment progressif, vers la vérité et le bonheur. On ne peut pas, en effet, en le lisant, s'empêcher de croire que, de l'antiquité au moyen âge, il y a eu, non pas progrès, mais décadence ; car les hommes de la dernière époque paraissent beaucoup moins éclairés et moins heureux que ceux de la première. On trouve, par conséquent, qu'il y a, entre l'antiquité et les temps

modernes, à ce double point de vue, une vraie solution de continuité, qui ne s'explique pas et qui fait qu'on est tenté de regarder les trois derniers siècles de l'histoire comme des miracles, suivant l'expression d'Auguste Comte, ou si l'on aime mieux, comme des effets sans cause. Pour comprendre les attaques de Condorcet, nous sommes obligé de nous rappeler qu'il n'était pas un écrivain purement spéculatif, mais un écrivain militant. En traitant de l'Eglise et de la féodalité, il a écrit non une histoire, mais un réquisitoire, réquisitoire fondé en grande partie, mais où les chefs d'accusation sont exagérés par la passion et où les circonstances atténuantes sont omises.

III

VUES DE CONDORCET SUR LES PROGRÈS FUTURS DE L'ESPRIT HUMAIN

Le dernier chapitre du livre de Condorcet, celui qui se rapporte à la dixième époque et traite des progrès futurs de l'esprit humain, est le plus important et le plus intéressant de tous.

L'auteur se demande d'abord, si quand on a déjà tant de peine à connaître ce qui est et ce qui a été, il n'y a pas une témérité impardonnable à chercher à déterminer ce qui n'est pas encore. Il en serait sans doute ainsi, répond-il, si l'on prétendait arriver sur ce point à des connaissances positives et

certaines; mais il n'en est plus de même, dès qu'on n'a d'autre prétention que de se faire à cet égard des opinions plus ou moins vraisemblables et plausibles. Si la connaissance des lois de la nature nous permet d'en prédire avec une entière assurance les phénomènes divers, pourquoi la connaissance des lois de l'humanité ne nous aiderait-elle pas à en prévoir, au moins d'une manière approximative, les diverses manifestations ? Si l'expérience personnelle des hommes sages leur fournit des indications précieuses sur leur conduite future, pourquoi l'histoire, qui est l'expérience des nations, serait-elle pour ces dernières tout à fait stérile ?

Condorcet ne pouvait motiver avec plus de bon sens et de mesure le projet qu'il avait formé de déterminer approximativement l'avenir de l'espèce humaine d'après son présent et son passé. L'assimilation qu'il établit entre les lois du monde social et celles du monde physique, aurait pu faire croire qu'il considérait les unes comme aussi nécessaires que les autres et comme devant donner lieu à des prévisions aussi certaines. Mais le rapprochement qu'il fait entre l'expérience des nations et celle des individus, montre assez qu'il n'attribue à ses spéculations que le caractère de la vraisemblance et non celui de la certitude. C'est en cela que ses vues diffèrent de celles de quelques-uns de ses successeurs, qui ont prétendu soumettre l'humanité au même déterminisme qui régit la nature et en faire l'objet d'une science aussi positive.

Les espérances de Condorcet touchant l'avenir

de l'espèce humaine portent sur trois points principaux : il espère que l'égalité augmentera, soit entre les diverses nations du globe, soit entre les diverses classes d'une même nation, et que l'homme, pris individuellement, développera de plus en plus ses connaissances et ses facultés.

Quand il parle de l'égalité future des nations, il ne veut pas dire — ce qui serait absurde — qu'elles auront toutes un jour la même puissance, mais qu'elles posséderont toutes à peu près la même instruction et la même liberté. Avec un sentiment de la dignité humaine qui lui fait honneur et le rapproche singulièrement de l'école spiritualiste et libérale, il se refuse à croire qu'il y ait sur le globe des contrées dont les habitants soient condamnés par la nature à ne jamais jouir de la liberté et à ne jamais exercer leur raison. — C'est une protestation contre une opinion bien connue de Montesquieu. — Mais, comme la plupart des théoriciens du dix-huitième siècle, plus habitués à spéculer sur l'homme en général, qu'à étudier les diverses races d'hommes en particulier, il se figure trop facilement que les différences de peuple à peuple sont peu de chose et qu'elles ne tarderont pas à disparaître aux rayons de la civilisation. Il s'imagine trop aisément que les peuples européens, déjà imbus des principes de la Révolution française, renverseront bientôt les tyrans qui les oppriment; que les nations de l'Asie asservies, suivant ses expressions, sous des despotes stupides, nous salueront bientôt comme des libérateurs, et que les peupla-

des grossières de l'Afrique et de l'Océanie verront peu à peu s'évanouir la distance qui les sépare de nous. C'est là une des parties utopiques du livre de Condorcet. Il ne se trompe pas sur le but qu'il assigne aux nations; mais il ne se rend pas suffisamment compte des obstacles qu'elles auront à surmonter pour l'atteindre. Aujourd'hui, l'Asie, l'Afrique et l'Océanie sont cernées et pénétrées de toutes parts par le génie européen, et notre drapeau flotte dans les contrées de l'extrême Orient comme dans les états barbaresques. Combien pourtant il s'en faut que les populations de ces vastes régions soient à notre niveau et qu'elles soient près de nous être assimilées !

L'inégalité sociale des classes au sein d'une même nation est, suivant Condorcet, on ne peut plus funeste. Or, elle résulte de l'inégalité de richesse et de l'inégalité d'instruction : il suffira donc d'atténuer celles-ci pour atténuer aussi celle-là.

Le premier moyen que Condorcet propose, pour diminuer l'inégalité des richesses — et on reconnaît là le disciple de Turgot — c'est de supprimer tous les monopoles et de faire tomber toutes les chaînes qui entravent l'industrie et le commerce. Ce moyen est-il aussi efficace que notre auteur le prétend ? Il est permis d'en douter. On ne voit pas, en effet, qu'en Angleterre et aux États-Unis, les deux terres classiques du libre-échange, l'inégalité des fortunes soit moindre qu'ailleurs : c'est plutôt le contraire. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la liberté est ordinairement favorable au développement de la fortune générale et que les fortunes particulières doivent s'en ressentir. Les autres remèdes à l'inégalité de richesse que Condorcet propose et qui lui sont suggérés par ses ingénieux calculs de probabilité, appliqués aux questions politiques, sont d'une efficacité moins contestable : « On peut, dit-il très bien, la détruire en grande partie en opposant le hasard à lui-même, en assurant, à celui qui atteint la vieillesse, un secours produit par ses épargnes, mais augmenté de celles des individus qui, en faisant le même sacrifice, meurent avant d'avoir besoin d'en recueillir le fruit. » C'est le principe des caisses de retraite, qui a reçu, de nos jours, de si nombreuses et de si heureuses applications.

Condorcet demande, pour l'homme du peuple, un certain degré d'instruction, comme un certain degré de bien-être. Il n'a pas la prétention de faire de lui un savant : il veut seulement qu'il soit instruit de ses droits, de ses devoirs et de tout ce qui touche au développement de son industrie. Il réclame, en un mot, pour les travailleurs, un enseignement assez analogue à celui qu'on cherche en ce moment à organiser pour eux ; car il comprendrait l'enseignement moral, l'enseignement civique et l'enseignement professionnel tout ensemble. Le premier effet d'un tel enseignement serait qu'on ne verrait plus, dans le même pays, des hommes si profondément distingués entre eux par l'usage d'une langue plus grossière ou plus raffinée, par l'habitude de sentiments plus vulgaires ou plus délicats : il

n'y aurait entre eux que des différences insensibles, ils feraient véritablement corps. Les moins éclairés recevraient la direction des autres, sans être forcés de s'abandonner à eux avec une confiance aveugle, et la supériorité intellectuelle deviendrait utile même à ceux qui ne la possèderaient pas, au lieu d'être à leur égard un moyen d'oppression. — Il est impossible de mieux comprendre et les intérêts de la personne morale et ceux de la société humaine trop négligés sous l'ancien régime. De telles idées font honneur et à Condorcet qui les a conçues et à l'esprit de la Révolution qui les a inspirées.

De la question de l'égalité future des nations et de celle de l'égalité future des classes, Condorcet passe à celle du perfectionnement indéfini des individus. Que l'homme doive toujours se perfectionner, dans ce sens qu'il acquerra toujours de nouvelles connaissances, il est, selon lui, impossible d'en douter. Personne, dit-il, n'a jamais pensé que l'esprit pût épuiser toute la masse des faits observables et toute la somme des combinaisons d'idées possibles : il découvrira sans cesse de nouveaux faits et de nouveaux rapports, et le champ de la science ira toujours s'agrandissant. Dira-t-on qu'un jour viendra où les connaissances seront si étendues et si multipliées que les intelligences ne pourront plus les contenir ? On ne songe pas, répond-il avec finesse, qu'à mesure que l'homme apprend plus de choses, il apprend à les mieux classer : ses formules se simplifient en même temps que ses idées se compliquent. Par conséquent, il n'y a pas

de raison pour qu'il s'arrête jamais dans ses conquêtes sur l'inconnu. En même temps que l'instruction augmentera, la moralité augmentera par cela même; car tout le terrain que la raison gagne au dedans de nous, la passion le perd. L'art lui-même fera sans cesse de nouveaux progrès : ne voyons-nous pas déjà que les artistes et les poètes de l'Italie et de la France ont laissé derrière eux ceux de l'antiquité ?

Ces idées de Condorcet nous suggèrent plusieurs observations. Nous admettons avec lui le progrès indéfini de la science; mais nous éprouvons des doutes touchant le progrès indéfini de la moralité : nous ne sommes pas bien sûr que ces deux éléments de la civilisation se développent parallèlement et soient toujours en raison directe l'un de l'autre. Il n'est nullement certain que les Grecs, rudes encore, qui combattirent à Marathon, aient été inférieurs moralement aux Grecs subtils, qui vécurent plus tard, à demi-asservis, au sein de la paix romaine. Il n'est pas non plus bien établi que les croisés, encore grossiers, qui prirent Constantinople au douzième siècle, aient eu moins de valeur morale que les Grecs raffinés qui la laissèrent prendre. Il semble donc, quoi qu'en dise Condorcet, que la science est une chose, que la moralité en est une autre, et que le développement de la première n'implique pas toujours celui de la seconde. Il en est de l'art comme de la moralité : nous avons quelque peine à croire qu'il progresse d'une manière continue et indéfinie. S'il en était

ainsi, Condorcet aurait dû placer, dans l'ordre de l'art et de la poésie, Homère et Phidias, sur les degrés inférieurs d'une échelle dont ses contemporains David et l'abbé Delille auraient occupé le sommet.

Condorcet soutient non seulement la doctrine de la perfectibilité indéfinie de nos connaissances, mais encore celle de la perfectibilité indéfinie de nos facultés. L'observation de certaines races d'animaux et même celle des familles de l'espèce humaine nous montrent qu'il y a des qualités qui se transmettent par la génération. Il est vraisemblable, par conséquent, que les hommes, devenant de jour en jour plus parfaits, transmettront à leurs enfants des dispositions physiques, intellectuelles et morales de plus en plus heureuses. Notre espèce a donc devant elle la perspective d'un perfectionnement indéfini et illimité. Insistant particulièrement sur le côté physique de notre nature, Condorcet déclare que les progrès de la médecine et de l'hygiène procureront à l'homme une santé de plus en plus florissante, une vie de plus en plus longue, une vie — et c'est ici une des illusions qu'on a le plus souvent relevées chez notre auteur — une vie telle que la distance, entre le moment où il vient à la lumière et celui où il éprouve la difficulté d'être, s'accroîtra sans cesse.

Nous ne voulons pas reprendre, à propos de ces vues de Condorcet, cette grande question de l'hérédité, qui a été traitée d'une manière si intéressante par un auteur contemporain[1]. Bornons-nous à dire que, si les parents transmettent souvent à leurs enfants leurs qualités physiques, intellectuelles et morales, cette transmission n'a pas toujours lieu et surtout n'a pas lieu d'une manière indéfinie et progressive. On ne cite guère de grand poète dont le fils ait renchéri sur le talent du père, et le petit-fils sur celui du père et de l'aïeul, et on en cite beaucoup qui ont dégénéré de la manière la plus déplorable. Quant à la durée moyenne de la vie humaine, l'expérience a prouvé, depuis Condorcet, qu'elle peut être sensiblement augmentée; mais il ne faut pas croire qu'on puisse en reculer indéfiniment la limite. Il en est de l'homme comme des autres animaux, il n'a, suivant la remarque d'un contemporain, qu'une certaine quantité de force vitale emmagasinée dans son organisme. Quand elle est épuisée, ni soins, ni peines, ni hygiène, ni médecine ne peuvent réparer les pertes irréparables qu'il a faites : comme un flambeau qui n'a plus d'huile pour l'alimenter, il vacille et s'éteint.

Si, maintenant, nous considérons la doctrine sociale de Condorcet dans son ensemble, nous reprocherons à ce philosophe de n'avoir pas remarqué qu'elle suppose, comme son fondement, une doctrine métaphysique, qui n'était pas celle de son temps et qui ne paraît pas avoir été la sienne, la doctrine spiritualiste. Ce n'est, en effet, ni par les

[1] V. Ribot, *De l'Hérédité.*

sensations et les images de la vie animale, ni par les mouvements aveugles et invariables de l'instinct, mais par le jeu éclairé et divers de la réflexion et de la liberté, que peut s'expliquer la marche progressive de l'espèce humaine, voyageant sans cesse d'une idée à une autre et complétant sans cesse une découverte par une découverte nouvelle : la doctrine du progrès suppose celle de la raison et du libre arbitre. Ce n'est pas non plus par le déploiement inconscient de forces brutes et inintelligentes, mais par l'acte éternel d'une pensée qui se pense et à laquelle rien n'échappe, que les choses peuvent avoir été disposées de manière à s'élever toujours d'un état moins bon à un état meilleur. La doctrine du progrès est une des formes de l'optimisme, et l'optimisme suppose un principe de perfection, qui gouverne le monde.

Non seulement Condorcet n'a pas rattaché la question du progrès aux conditions métaphysiques dont elle dépend; mais il ne l'a pas résolue et ne pouvait pas la résoudre. La raison en est bien simple, c'est qu'entre l'antiquité et les temps modernes, s'étend, sous le nom de moyen âge, une immense période où la civilisation semble positivement reculer, avec la liberté et les lumières, qui en sont les éléments essentiels. Or, pour résoudre la question du mouvement de l'humanité dans le sens d'un progrès continu, il fallait ou admettre que la société du moyen âge, sans être supérieure ni même égale en civilisation à celle de l'antiquité, préparait sourdement, sous l'influence latente de la morale chrétienne et par la transformation graduelle de certaines institutions sociales, une société d'une civilisation réellement supérieure ; ou soutenir que cette société, à cause de son organisation hiérarchique, impliquant en tout et partout la soumission de l'inférieur au supérieur en lumières et en moralité, surpassait d'ores et déjà les sociétés prétendues libres, mais réellement révolutionnaires et anarchiques de l'antiquité. Mais Condorcet ne pouvait, par suite de ses sentiments anti-chrétiens et de ses doctrines libérales, admettre ni la première opinion, qui est la nôtre, ni la seconde, qui est celle de Saint-Simon, d'Auguste Comte et de la plupart des socialistes venus depuis. Il faut du moins lui rendre cette justice, qu'il a mieux aimé laisser subsister, dans son système, une contradiction plus ou moins marquée, que de renoncer à son libéralisme et que de professer ce socialisme qui implique à la fois le déterminisme dans l'histoire et le despotisme dans la société.

Du reste, nous ne jugerons pas trop sévèrement le travail de Condorcet, si nous songeons que c'est moins un tableau qu'une esquisse, moins un ouvrage qu'un prospectus, comme il l'avait d'abord intitulé; qu'il l'a composé seul et presque sans livres, sous le coup d'un arrêt de mort, et qu'il s'est moins proposé d'y formuler une théorie scientifique démontrée que d'y exprimer des espérances consolantes, de la nature de celles que la philosophie de son temps pouvait lui offrir. Qui pourrait blâmer le malheureux proscrit d'avoir cherché un

allègement à ses maux présents dans la pensée du bonheur futur de l'humanité, et d'avoir demandé l'oubli des réalités atroces qui frappaient ses yeux à la contemplation d'un *millenium* plein de merveilles ? Sans doute, les conceptions humanitaires de Condorcet nous paraissent aujourd'hui un peu chimériques. Peut-il en être autrement, quand, après cent ans d'efforts pour les réaliser, nous ne nous sentons pas plus avancés qu'au premier jour ; quand, après tant de combats livrés et tant de gouvernements renversés, pour arriver à sa cité idéale, nous la voyons toujours fuir devant nous et s'évanouir, comme un songe, au moment où nous croyons la saisir et y mettre le pied ? Cependant, à moins d'abjurer toutes les idées de liberté, de justice, de progrès, qui constituent le fond de l'homme moderne, nous sommes bien obligés de convenir que l'optimisme un peu naïf de notre philosophe est encore moins éloigné de la vérité et moins dangereux pour la société que ce pessimisme énervant qui fait, à l'heure qu'il est, tant de ravages parmi nous, et qui menace de tarir, au sein de notre race, de tout temps si vaillante et si chevaleresque, et la source des belles espérances et celle des nobles actions.

CHAPITRE II

VOLNEY

—

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE (*Suite*)

Les *Ruines*; — Les *Leçons sur l'histoire*.

I

LES RUINES

Parmi les auteurs de la fin du dix-huitième siècle qui, sans être des philosophes de profession, appliquèrent la philosophie du temps aux grandes questions morales et sociales, un des plus remarquables est sans contredit Constantin-François Chassebœuf, plus connu sous le nom de Volney. Il n'est pas difficile de voir, en le lisant, qu'il appartient à la même famille intellectuelle que Condorcet et qu'il s'est développé sous les mêmes influences. Il est passionné, comme lui, pour la vérité et la liberté, telles qu'il les comprend, et se

déchaîne, comme lui, contre les prêtres et les rois, qui lui paraissent uniquement appliqués à obscurcir l'une et à opprimer l'autre. Il se préoccupe, comme lui, de l'histoire de l'humanité; mais il se préoccupe encore plus de l'amélioration des agents moraux, qui en sont les facteurs, et de la vérification des faits qui la constituent : il fait de la philosophie de l'histoire, de la morale et de la critique historique tout ensemble.

Né à Craon, dans la Mayenne, en 1757, c'est-à-dire en plein dix-huitième siècle, Volney se pénétra de bonne heure de l'incrédulité, qui était en quelque sorte dans l'air, et ses études d'histoire naturelle et d'érudition achevèrent de l'y confirmer. Couronné à vingt ans, par l'Académie, pour un mémoire sur la chronologie d'Hérodote, il vit aussitôt s'ouvrir devant lui le salon du baron d'Holbach, ainsi que celui de Mme Helvétius, et se trouva tout naturellement enrôlé dans l'armée des encyclopédistes. Pour s'y distinguer, il prit un beau jour un parti héroïque et inattendu, il s'embarqua pour l'Orient et parcourut, durant trois ans, l'Egypte et la Syrie dans tous les sens. La configuration du sol, les variations du climat, les mœurs des populations, l'état de l'industrie et du commerce, tout ce qui explique ou compose la vie des nations fut étudié avec soin par cet observateur sagace et pénétrant. De là sortit son *Voyage en Egypte et en Syrie* (1782), qui élevait, comme on l'a dit, le genre des voyages à la dignité de l'histoire.

La célébrité littéraire que Volney s'était acquise le fit nommer membre de l'Assemblée Constituante. Fortement prévenu contre les excès de la puissance royale, il y combattit ceux qui voulaient laisser au roi le droit de paix et de guerre (20 mai 1790); animé contre l'autorité ecclésiastique d'une passion plus ardente encore, il s'opposa de toutes ses forces à ce que la religion catholique fût proclamée religion de l'Etat (13 avril 1790) et pressa vivement la mise en vente des biens du clergé (2 mai 1790).

Cependant, les travaux de l'Assemblée n'absorbaient pas entièrement l'activité de Volney. Il se livrait en même temps à la composition d'un ouvrage où ses passions anti-cléricales se donnaient encore plus largement carrière, il écrivait son livre des *Ruines*, qui parut au mois d'août 1791, peu de jours avant la Constitution. Il le fit suivre, en 1793, de son *Catéchisme du citoyen français* ou *Loi naturelle*, qui en est le complément. Malgré les gages qu'il avait donnés à la Révolution, l'auteur des *Ruines* fut jeté en prison, pendant la Terreur, comme suspect de modérantisme, et ne fut élargi qu'au bout de dix mois de détention. La tempête qu'il avait traversée et dont il avait failli être victime, calma son exaltation, mais lui laissa les principaux traits de son caractère. Nous retrouvons, en effet, en lui, successivement, le philosophe, le voyageur, le politique et l'érudit. Comme philosophe, il fait, aux écoles normales, une série de leçons très peu connues, mais remarquables, sur la critique historique. Comme voyageur, il parcourt, pendant trois ans (1795-1798), les Etats-

Unis et consigne ses observations sur ce pays dans un livre qui pourrait servir de pendant, s'il était achevé, à son *Voyage en Egypte et en Syrie*. Comme politique, il favorise, d'accord avec ses amis Sieyès, Tracy et Cabanis, le 18 brumaire, par haine pour l'anarchie; mais le despotisme de Bonaparte, et surtout l'établissement du Concordat, le jettent à demi dans l'opposition. Comme érudit, il revient aux travaux de sa jeunesse : il publie ses *Nouvelles recherches sur l'histoire ancienne* et se livre à des études de philologie.

Volney vécut assez longtemps pour voir tomber l'Empire, s'élever la Restauration et pour passer du Sénat à la Chambre des Pairs. Il mourut le 25 avril 1820, estimé des libéraux et respecté de tous. L'Eglise elle-même ne lui refusa point ses prières, bien qu'il eût assez montré, par la publication d'un de ses derniers livres, de l'histoire peu orthodoxe de Samuel, qu'il était resté un voltairien endurci.

La philosophie de Volney, si on peut donner ce nom aux idées générales, assez imparfaitement liées, qu'il a émises sur des objets fort divers, n'est pas condensée dans un seul de ses ouvrages, mais dispersée dans plusieurs, dans les *Ruines,* dans la *Loi naturelle*, dans les *Leçons d'histoire* et dans quelques travaux de philologie.

Les *Ruines ou méditations sur les révolutions des Empires* roulent à la fois sur la politique et sur la religion, ces deux pivots des affaires humaines, comme les appelle Bossuet; elles contiennent une

philosophie de l'histoire et une philosophie des religions tout ensemble. Assis sur les ruines de Palmyre, en tête-à-tête avec un Génie, qu'il a eu la pensée médiocrement heureuse d'évoquer, pour poétiser sur son sujet, Volney recherche avec lui comment s'élèvent et s'abaissent les empires et d'où viennent les prospérités et les malheurs des nations.

C'est la même question que Montesquieu se pose dans son livre *Des causes de la grandeur et de la décadence des Romains*. Seulement elle est ici généralisée et étendue à tous les peuples de la terre. Volney la résout à peu près comme Montesquieu, bien que rien ne ressemble moins à la manière sobre et sévère de celui-ci que le ton un peu déclamatoire et un peu emphatique de celui-là. Suivant Montesquieu, ce n'est pas la fortune, mais la raison qui gouverne les choses humaines, témoin les Romains, qui parvinrent, à force de prudence et de courage, à conquérir le monde, et qui devinrent la proie des autres nations, dès que ces qualités leur firent défaut. Volney pense de même que ce n'est ni dans le hasard ni dans la fatalité qu'il faut chercher les causes de l'élévation et de l'abaissement des États, mais dans les vertus et les vices des hommes qui les composent.

Mais ces vertus et ces vices, qui jouent un si grand rôle dans la vie humaine, il est bon de savoir en quoi ils consistent; la question politique appelle comme son complément la question morale. Pour la résoudre, Volney éprouve, comme les philosophes

anciens, le besoin de se livrer à des spéculations transcendantes et de rattacher la destinée de l'homme à celle de l'univers. Suivant lui, tous les êtres ont reçu, de la suprême Sagesse, des propriétés essentielles, qui les inclinent dans tel sens ou dans tel autre et qui sont, pour ainsi dire, leurs lois, et il en est de l'homme comme des autres êtres. Ainsi, la flamme a été faite pour monter, la pierre pour descendre, la plante pour végéter; de même, l'homme — Volney le dit après Condillac — a été fait pour sentir. Or, sa sensibilité, qui a pour fond l'amour de soi et qui se manifeste par le désir du bien-être et par l'aversion de la douleur, le porte vers ce qui est utile et le détourne de ce qui est nuisible à sa conservation. C'est là sa loi primordiale et essentielle : il est vertueux quand il lui obéit, vicieux quand il ne lui obéit pas[1].

Ce fut sous l'influence de l'amour de soi que l'homme primitif se procura les aliments nécessaires à sa subsistance et se fabriqua des vêtements propres à le garantir des injures de l'air; ce fut sous son impulsion qu'il devint d'abord chasseur et pêcheur, puis pasteur et laboureur, qu'il fonda la famille, puis la société, et qu'il inventa les sciences et les arts. Malheureusement, cet amour de soi, d'abord si fécond en merveilles, parce qu'il était réglé et éclairé, ayant été surexcité et aveuglé par l'imagination, engendra à un certain moment la cupidité et l'ignorance, qui armèrent les hommes

[1] *Ruines*, chap. v.

les uns contre les autres, les familles contre les familles, les tribus contre les tribus, et couvrirent la terre de maux.

Cette théorie de Volney prête le flanc à plusieurs objections. Sans doute l'amour de soi est le plus puissant mobile de la vie humaine, mais il est peu exact de dire qu'il en est la règle. Notre auteur le reconnaît implicitement et sans s'en apercevoir. Il distingue, en effet, un amour de soi réglé et un amour de soi déréglé, ce qui suppose que, bien loin d'être la règle suprême, ce sentiment a lui-même, au-dessus de lui, une autre règle à laquelle il doit se soumettre et d'après laquelle on le juge et on le qualifie. Il n'est pas plus exact de soutenir que c'est au seul amour de soi que les sociétés doivent leur naissance. La première de toutes, qui est celle de la famille, a été manifestement formée par l'amour sexuel, d'une part, par l'amour paternel et par l'amour maternel, de l'autre. Quant à la grande société, ce n'est pas seulement l'amour de soi, mais encore et surtout l'amour naturel de l'homme pour l'homme, c'est-à-dire l'instinct de la sociabilité et de la sympathie, qui a présidé à sa fondation. Même observation en ce qui touche le développement des sciences et des arts. Il n'a pas seulement eu pour cause l'amour de soi, mais encore l'amour du vrai et l'amour du beau, sentiments essentiellement désintéressés et partant irréductibles au simple amour de soi-même. La théorie de Volney, qui a, d'ailleurs, le tort de n'être nullement positive, car elle ne s'appuie ni sur des faits précis, ni

sur des documents certains, n'explique donc que d'une manière insuffisante l'origine et les progrès de la civilisation.

Du reste, ces progrès, qu'il a tort d'attribuer à une cause unique, Volney y croit fermement, comme Condorcet son contemporain, et essaye, avant lui, d'en établir la réalité. Il fait remarquer combien il y a loin des hommes d'aujourd'hui, installés dans des demeures commodes, aux hommes primitifs, qui n'avaient que des cavernes pour refuges. Il montre combien les sociétés de l'Europe actuelle, malgré les vices qui les travaillent, sont au-dessus de celles de l'Asie corrompue et de l'Afrique barbare, et aussi combien elles surpassent les sociétés tant vantées de l'antiquité. Mais, si des sociétés particulières sont arrivées à un certain degré de perfection, pourquoi la société universelle du genre humain n'y arriverait-elle pas ? Cela revient à dire que le progrès est la loi de notre espèce. Aussi, Volney dirait-il volontiers, comme plus tard Saint-Simon, que l'âge d'or n'est pas derrière nous, mais devant nous. Que faudrait-il, en ce moment même, pour nous y conduire et pour faire de l'humanité une seule et immense famille ? Qu'un peuple revint franchement aux lois de la nature, qui ne connaît ni maîtres ni esclaves, ni nobles ni roturiers. Les autres, par esprit d'imitation, ne tarderaient pas à suivre son exemple et la face de la terre serait renouvelée[1].

[1] *Ruines*, chap. XIII, XIV.

Après ces considérations, qui sont les unes justes, les autres exagérées, mais qui toutes expriment à merveille l'état des esprits au moment où le livre des *Ruines* parut, le Génie avec lequel Volney s'entretient, déchire à ses yeux le voile de l'avenir et déroule devant lui les premières scènes de la Révolution. Nous assistons successivement aux débats qui s'élèvent entre les différents ordres, à l'organisation de l'Assemblée Constituante, à la destruction des privilèges, dans la nuit du 4 août, et à l'émotion des rois étrangers qui s'agitent sur leurs trônes, mais que le peuple législateur contient par son attitude imposante.

Cette philosophie de la Révolution, écrite par Volney en présence des faits et comme sous la dictée de la Révolution elle-même, fut trouvée admirable par les contemporains. Nous n'en jugeons pas tout à fait de même aujourd'hui. Suivant nous, elle contient trop de tirades, trop de déclamations, et pâlit à côté de la véritable histoire. Cela tient au genre semi-poétique que l'auteur avait cru devoir adopter, et qui ne convenait ni à la nature de son sujet, ni à celle de son talent. Cela tient aussi à l'emploi qu'il a cru devoir faire du surnaturel, lui qui n'y croyait pas et qui ne voulait pas qu'on y crût. Pourquoi évoquer ce Génie, qui parle si souvent dans son ouvrage ? Pourquoi surtout le faire parler de choses contemporaines ? Qu'il nous entretienne de l'Assyrie et des autres monarchies de l'Orient, nous nous y prêtons à la rigueur, — le lointain est favorable au merveilleux ; — mais qu'il

nous retrace des faits tout récents et auxquels nous aurions pu assister nous-mêmes, le sentiment de la réalité reprend chez nous le dessus et l'illusion s'évanouit. Si on s'est récrié contre Boileau, parce qu'il a placé, quoique en badinant, dans un même groupe le Rhin, avec sa barbe limoneuse, et Louis XIV, avec son chapeau à plumes, que dire de Volney associant sérieusement dans le même tableau les ruines de Palmyre et la prise de la Bastille, un Génie mythologique sorti on ne sait d'où, et l'Assemblée constituante, à l'époque où cette dernière siégeait encore ?

Le problème politique se complique chez nous d'un autre problème fort délicat, du problème religieux. La religion doit-elle avoir la direction de la société nouvelle ? Doit-elle simplement y occuper une place convenable, ou doit-elle en être exclue pour jamais ? Volney, en véritable enfant du dix-huitième siècle, se prononce hardiment pour cette dernière solution. Aussi, fait-il à toutes les religions une guerre à mort. Il tourne contre elles l'arme dont elles se servent si volontiers contre les philosophies, il part de leur diversité pour établir leur fausseté. Il fait défiler devant nous les adorateurs de Brahma et ceux de Bouddha, les sectateurs de Jésus et ceux de Mahomet, avec les divisions et les subdivisions que le schisme et l'hérésie ont pratiquées dans leur sein, et cherche à démontrer que leurs dogmes les plus révérés ne sont que des préjugés et des erreurs. Quant à la manière dont ils se sont établis parmi les hommes, il l'explique,

comme son contemporain Dupuis, par des considérations physiques et astronomiques qui ont un peu vieilli et que nous ne reproduirons pas. Volney n'épargne pas plus les promoteurs des religions que les religions elles-mêmes. Suivant lui, ce sont des gens toujours attentifs à tromper le peuple et à vivre à ses dépens. On les a toujours vus s'enrichir, en prêchant la pauvreté, faire bonne chère, en recommandant le jeûne et l'abstinence, et mettre la main sur les hautes positions sociales, en enseignant la soumission et l'humilité[1].

Il est inutile de montrer ce qu'il y a d'étroit et d'erroné dans ces idées de Volney. S'imaginer que les religions ont été inventées par réflexion et par calcul, en vue de soutirer de l'argent au prochain, c'est s'en faire une idée singulièrement plate et singulièrement prosaïque ; c'est méconnaître les frémissements sacrés de l'âme en présence de l'univers déroulé devant elle comme un problème ; c'est fermer les yeux sur l'immensité de ses désirs que rien de borné ne peut satisfaire et qui s'échappent avidement et malgré tout vers l'infini et le divin. C'est parce qu'un certain nombre d'hommes ont éprouvé en commun de tels sentiments qu'il y a eu des religions ; c'est parce que quelques-uns d'entre eux les ont éprouvés plus vivement que les autres et s'en sont faits les interprètes, qu'il y a eu des prêtres et des révélateurs. Le calcul et la fraude n'ont rien à voir là dedans. S'ils s'y sont mêlés

[1] *Ruines*, chap. xx et suivants.

quelquefois, — ce que nous ne contestons pas, — ce n'est point la règle, c'est l'exception. Si Volney s'est mépris sur l'origine de la religion et sur le caractère de ses promoteurs, il n'a guère mieux compris son utilité sociale. Il n'a pas vu que, si elle n'est pas absolument nécessaire à la morale, elle en est du moins la forme la plus populaire et que, pour la plupart des âmes, cette forme une fois détruite, le fond ne tarde pas à s'évanouir. Il n'a pas remarqué, lui qui invoque sans cesse l'expérience, ce que l'expérience historique nous atteste généralement, que la moralité et la vitalité des nations déclinent d'ordinaire avec leurs croyances religieuses, et que trop souvent les peuples meurent avec leurs dieux. Sans cela, il aurait au moins, à l'exemple de Montesquieu, respecté comme politique ce qu'il ne pouvait croire comme philosophe. Ce qui a égaré Volney sur ce point, c'est le rôle que jouait la religion de son temps. Au lieu de se borner à éclairer les âmes, elle prétendait peser sur les consciences; au lieu de rester, ce qu'elle est par essence, une puissance morale, elle était devenue une puissance matérielle, qui s'opposait à la fois au libre développement de la science et à l'évolution normale de la société.

En même temps que l'ouvrage de Volney exprimait les sentiments de l'époque révolutionnaire, il contribuait à les entretenir. Il fut l'évangile un peu sec et un peu haineux de cette période sans temples et sans autels, qui s'étend depuis la Constitution civile du clergé jusqu'au Concordat et au

rétablissement des cultes. Sous l'Empire, son influence baisse un peu; mais elle se relève sous la Restauration, parce que les empiètements du clergé font alors sentir le besoin de le combattre jusque dans les dogmes qui servent de base à sa puissance. Depuis lors, les *Ruines* ont beaucoup perdu dans l'opinion, parce que la religion s'est généralement renfermée dans le sanctuaire et aussi parce que notre siècle est devenu, grâce à l'expérience sociale et aux recherches historiques, plus amoureux du relatif et plus sensible aux nuances, de sorte que les thèses du dix-huitième siècle, avec le caractère tranché et absolu qui les distingue, le repoussent de plus en plus. Pendant que, pour Volney, la religion n'est qu'une déviation fâcheuse de la nature humaine, elle en est, pour nos auteurs contemporains, une évolution régulière, au même titre que la philosophie, la science et l'art; pendant que le premier l'attaque avec passion et semble vouloir la détruire, les seconds en recherchent curieusement l'origine et en suivent impartialement les mouvements à travers l'histoire. Il y a, entre eux et lui, toute la différence qui sépare la philosophie des religions de la polémique religieuse; car le travail de Volney, à vrai dire, n'est pas autre chose.

II

LES *Leçons d'histoire*

Quand l'auteur des *Ruines* monta dans sa chaire de l'Ecole Normale, on s'attendait à le voir retracer en détail l'histoire des sociétés passées et en tirer de hauts enseignements pour la direction des sociétés présentes ; mais cet esprit critique, qui était celui du temps et celui du professeur lui-même, ne lui permettait pas d'entrer si vite en matière. Avant de faire de l'histoire, il voulut consacrer quelques leçons préliminaires à la question de la certitude et de l'utilité de cette science, et, quand ces leçons furent terminées, la suppression de l'Ecole Normale l'empêcha d'aborder le véritable sujet de son cours. — Ce sont ces leçons préliminaires que nous allons analyser.

La question de la certitude de l'histoire ou, en d'autres termes, de la critique historique, est une des plus importantes qu'on puisse se poser, puisque la valeur ou plutôt l'existence même de l'histoire, comme science de l'espèce humaine, y est engagée. Cependant les logiciens de l'antiquité l'avaient à peine entrevue, et ceux du dix-septième siècle, notamment Bossuet et les solitaires de Port Royal, lui avaient seulement consacré quelques pages sans grande valeur. Locke, dans son chapitre sur les divers degrés d'assentiment, avait déjà émis

sur cette question des vues plus personnelles et plus remarquables ; mais il faut arriver jusqu'à Volney pour la voir traiter d'une manière vraiment ingénieuse et intéressante.

Suivant Volney, la science historique, si l'on peut lui donner ce nom, diffère absolument des sciences physiques. Les faits dont s'occupent ces dernières, subsistent encore et frappent les sens du spectateur : ils portent en eux leur évidence et leur certitude. Ceux, au contraire, dont s'occupe la première, n'existent plus et ne vivent qu'à l'état de fantômes dans la mémoire des hommes : en cherchant à déterminer leur conformité avec la réalité, on ne peut arriver qu'à une certitude approximative, et encore faut-il prendre bien des précautions pour l'obtenir.

Le mot *histoire* signifiait, pour les anciens, pour les Grecs surtout, comme on le voit dans Hérodote, investigation, perquisition, recherche faite avec soin ; pour les modernes, il signifie simplement récit, narration. Les premiers cherchaient la vérité; les seconds croient la tenir. Volney estime que les derniers ont tort et qu'il faut en revenir à l'ancien sens du mot et prendre au sérieux sa primitive acception. Les faits historiques ne nous étant connus que par des intermédiaires, l'historien doit agir en juge d'instruction, c'est-à-dire examiner d'abord les faits en eux-mêmes et dans leur essence, puis faire comparaître devant lui les *raconteurs*, comme autant de témoins, et procéder à leur interrogatoire en s'astreignant à toutes les règles qu'une

longue expérience et une constante préoccupation de l'intérêt public ont suggérées aux hommes en matière judiciaire.

Les réflexions de Volney sur l'essence des faits et la crédibilité qui en résulte, sont très brèves, mais très sensées. Nous croyons, dit-il, et devons croire d'autant plus facilement à un fait raconté, qu'il offre plus d'analogie avec les faits existants ; car le système de l'univers étant régi par des lois générales et soumis à un ordre constant, les phénomènes qu'il embrasse sont similaires. Mais, comme la connaissance de ces lois et de cet ordre varie avec les temps, avec les lieux, avec la culture intellectuelle, la croyance aux faits varie avec toutes ces circonstances. Elle est, on le comprend, d'autant plus certaine et d'autant plus conforme à la raison que les connaissances déjà acquises sont elles-mêmes plus étendues et plus exactes, et d'autant plus sujette à erreur, que ces connaissances sont elles-mêmes plus restreintes et plus erronées [1].

Volney traite plus longuement des faits dans leurs rapports avec les témoins. La plupart des faits historiques ne nous arrivant, en vertu de leur nature même, que par des intermédiaires plus ou moins nombreux, sont exposés à des altérations plus ou moins graves. C'est pourquoi, pour apprécier le degré de certitude des histoires, il faut tenir compte avant tout de la qualité des historiens.

[1] *Leçons d'histoire*, séances 1, 2.

Il y a, en premier lieu, les historiens acteurs dans les événements racontés. Dans ce cas, les faits passant immédiatement d'eux à nous et ne traversant ainsi qu'un seul intermédiaire, subissent, à ce qu'il semble, la moindre altération possible. Cependant, cette altération peut encore être assez sensible ; car les passions de l'acteur ne sont pas sans déteindre sur l'historien. Les historiens simplement témoins des faits, viennent en seconde ligne et leurs récits paraissent aussi autorisés et aussi acceptables que récits puissent l'être. Cependant, ils n'auront une valeur scientifique qu'autant que leurs auteurs auront été non seulement désintéressés, mais encore assez éclairés et assez bien placés pour bien voir. Or, ce sont là des conditions assez difficiles à réunir. Que de pays où il n'est pas possible d'écrire sincèrement, parce que le gouvernement interdit le blâme et impose l'éloge ! Que de contrées où les préjugés de secte aveuglent les hommes les plus instruits et leur font voir les choses tout autres qu'elles ne sont !

Les historiens seulement auditeurs de témoins sont bien au-dessous des précédents. Les faits vivants n'ont point frappé directement leurs sens : ils ne les connaissent que par les fantômes vagues qui en étaient restés dans l'esprit des premiers *raconteurs* et qui se sont réfléchis plus vagues encore dans le leur. Que sera-ce, s'il s'agit des historiens auditeurs d'auditeurs et ainsi de suite à l'infini ? Ils ne peuvent plus inspirer aucune confiance ; car les faits perdent beaucoup en passant

ainsi de bouche en bouche. Il suffit, pour s'en convaincre, de remarquer ce que deviennent les faits auxquels on a soi-même assisté, quand ils sont colportés par de nombreux intermédiaires à une grande distance. « Que de détails de la Révolution française, ajoutait plus tard Volney, que j'avais vus de mes yeux et que j'ai entendu raconter aux Etats-Unis de la manière la plus inexacte et la plus fausse ! » Il en est d'un fait transmis par vingt personnes comme d'un objet réfléchi par vingt miroirs différents : il subit des réfractions et des déviations de toute sorte ; si bien qu'entre lui et sa dernière image, il n'y a presque plus de ressemblance.

Cela est vrai surtout des faits qui, au lieu d'avoir été de bonne heure saisis et fixés par l'écriture, ont longtemps flotté dans le domaine de la tradition orale. C'est en partie à cause de l'inconsistance de cette tradition, en partie à cause de l'ignorance des premiers hommes touchant les lois de la nature, qu'on trouve autour du berceau de toutes les nations, tant de récits bizarres, tant de légendes fantastiques. Aussi, à mesure que leur système moral se rapproche du nôtre, à mesure que la tradition fait place chez elles à l'écriture, l'ignorance à la science, les prodiges qui remplissaient leurs annales s'évanouissent, comme les spectres de la nuit aux rayons du jour, et leur histoire devient toute semblable à celle de notre temps. « C'est pourquoi, dit très bien Volney, on peut calculer avec une sorte de justesse le degré de lumière et de civilisation d'un peuple par la nature même de

ses récits historiques[1]. » On peut remédier, aux altérations de la tradition, quand elles ne sont pas encore bien graves, non seulement par l'écriture, mais encore par l'imprimerie, cet art divin, qui la fixe et la multiplie tout ensemble et ne permet pas d'y porter l'atteinte la plus légère, sans provoquer de toutes parts d'énergiques réclamations.

Mais malgré les lumières répandues par la presse, Volney estime que la vérité en matière d'histoire est encore, sinon impossible, du moins très difficile à découvrir. Et à ceux de ses auditeurs, qui lui reprochent une sorte de scepticisme historique, il répond qu'entre tout croire et ne rien croire, il y a un milieu ; qu'il ne professe pas le doute absolu, mais une espèce de doute examinateur : or, à son avis, un doute de ce genre a moins d'inconvénients que la croyance irréfléchie.

Après avoir traité de la certitude de l'histoire, Volney traite de son utilité. — Il y a, suivant lui, trois espèces d'histoire : celle des sciences, celle des individus et celle des peuples. Or, l'histoire des sciences a une utilité incontestable ; car, en même temps que le tableau des grandes découvertes éclaire l'esprit, celui des erreurs célèbres est incapable de l'égarer et peut même lui donner de nouvelles lumières.

Quant à l'histoire des individus ou biographie, elle a ses avantages et ses inconvénients. Chacun de

[1] *Leçons d'histoire*, séance 3.

nous a pu remarquer qu'en l'étudiant, il s'identifie d'ordinaire avec les personnages et fait sur leur conduite des réflexions qu'il applique ensuite à la sienne propre. Aussi, l'expérience prouve que la lecture de ces sortes d'ouvrages, faite durant les veillées de la famille, a eu souvent pour effet de développer de nobles penchants en germe dans les âmes, d'éveiller de belles aptitudes encore assoupies et de déterminer de grandes vocations. Nos anciens, dit Volney,— et c'est peut-être le seul endroit où il parle sans amertume des choses religieuses,— nos anciens ne s'y étaient pas trompés. En mettant des vies de saints, souvent fort bien faites, entre les mains de la jeunesse, ils n'ignoraient pas qu'ils dirigeraient ses sentiments et ses actions dans le sens qu'ils avaient en vue. Depuis que l'esprit profane a pris le dessus parmi nous, les vies des héros de Plutarque ont remplacé les vies des saints dans les mains des générations nouvelles. Or, ce sont là des lectures qui ne sont pas sans péril. Ces personnages célèbres vivaient dans un monde trop différent du nôtre pour qu'on puisse les proposer à l'imitation des enfants. Il serait à souhaiter qu'on prît, au milieu de nous, les originaux sur lesquels ils doivent se modeler, ou qu'on les inventât au besoin; car mieux valent de bons romans que de mauvaises histoires.

L'histoire des peuples, dit Volney, est la plus relevée de toutes : c'est, ajoute-t-il excellemment, un immense recueil d'expériences morales et sociales que le genre humain fait sur lui-même et à

ses dépens et dont on peut tirer des règles de conduite pour des cas analogues. Conçue à ce point de vue, qui est le vrai, l'histoire politique est tout à fait digne de considération; car la grandeur de son objet n'a d'égale que l'importance de ses résultats. Malheureusement, ce genre de composition est sujet à bien des difficultés. Les matériaux sur lesquels l'historien opère sont le plus souvent vicieux, et les raisonnements qu'il fonde là-dessus s'en ressentent. Il connaît les faits majeurs; mais il ignore presque toujours les circonstances qui les ont amenés. Or, ces circonstances sont précisément ce qu'il y a de plus instructif; car en histoire, comme en physique, ce n'est qu'en reproduisant les circonstances qu'on reproduit le fait lui-même. Outre ce caractère philosophique qu'elle n'a pas encore, Volney voudrait que l'histoire politique eût un caractère moral dont elle est encore dépourvue. Elle ne retrace guère, en effet, que les guerres et les batailles, tandis qu'elle néglige les doctrines des philosophes et les institutions des législateurs. Il en résulte qu'au lieu de rendre la jeunesse plus humaine et plus éclairée, elle la rend plus féroce et plus brutale. Quand on ne raconte que des actes cruels et sanguinaires, on ne manque pas de surexciter dans l'homme les instincts meurtriers. Nous sommes, en effet, dit très bien Volney, constitués de telle sorte que les scènes de meurtre, comme les scènes de débauche, nous corrompent mécaniquement. Que sera-ce si ceux qui les décri-

vent les proposent à notre admiration, au lieu de les flétrir[1] !

Volney reconnaît, d'ailleurs, aussi nettement que le fera plus tard Auguste Comte, que cette étude, même ainsi restreinte, est encore extrêmement difficile, parce qu'elle a un sujet extrêmement compliqué. S'il faut une pénétration peu commune pour connaître le corps humain, pour en déterminer les lois et remédier aux perturbations qui peuvent s'y produire, quelle pénétration ne faut-il pas pour connaître ces corps politiques qu'on nomme des républiques et des royaumes, pour en faire en quelque sorte la physiologie, et se mettre par là en état de démêler les symptômes de leurs maladies, d'interpréter les signes avant-coureurs de leurs crises et d'en indiquer le remède avec précision ! c'est là la science du petit nombre, la science des hommes d'Etat. Aussi Volney déclare-t-il qu'elle ne doit être enseignée ni aux enfants du peuple, dans les écoles primaires, ni même aux enfants des classes aisées, sur les bancs du collège. Enseignée comme elle doit l'être, elle est trop forte pour des enfants; enseignée autrement, elle n'aboutirait qu'à leur inculquer de mauvaises habitudes intellectuelles et à faire d'eux non des hommes, mais des perroquets.

Volney distingue quatre manières d'écrire l'histoire : 1° par ordre de temps (Annales et Chroniques) ; 2° par ordre dramatique ou systématique ; 3° par ordre de matières ; 4° par ordre de génération et de développement. Cette dernière manière, qui est, suivant notre auteur, la meilleure des quatre, consiste à établir d'abord l'état physique d'un pays, à faire connaître ses circonstances de sol et de climat, sans lesquelles les coutumes et les lois sont inintelligibles ; à ranger sur cette base, comme sur un canevas, la population ; à en considérer l'origine, les espèces, la distribution, le gouvernement ; à en décrire les mœurs et les institutions, soit civiles, soit religieuses, et à suivre ensuite le développement de ces éléments divers, à travers le temps, en marquant avec soin l'action et la réaction qu'ils exercent les uns sur les autres et les effets qui en résultent dans cette combinaison qu'on appelle une nation. On arrive ainsi à se convaincre que, dans la vie des corps politiques, il y a un mécanisme caché, des lois réelles, plus générales et plus constantes qu'on ne le croit, et qu'il suffirait de les déterminer pour se mettre en état d'opérer dans ces vastes organismes des modifications plus ou moins graves.

[1] C'est sous l'empire du même sentiment que Volney s'élève contre ceux qui permettent aux enfants de lanterner les chats, de guillotiner les volailles, en un mot, de faire leurs jeux des horreurs que nous inventons.

Pour appliquer cette méthode dans toute sa perfection et mener à fin des études de ce genre, deux choses seraient nécessaires : des voyages bien faits et bien racontés et des travaux étendus et solides sur les langues ; « car une langue, dit admirablement Volney, est à elle seule une histoire complète du peuple qui la parle ; elle est

le tableau de toutes ses idées et de tous les faits qui leur ont donné naissance. »

Volney ne s'est pas borné à signaler les récits de voyages et l'étude des langues comme les deux grands moyens d'apprendre et de perfectionner la science historique : il a, comme on sait, mis lui-même la main à l'œuvre. Il nous a laissé, dans le genre des voyages, son *Voyage en Egypte et en Syrie*, et son *Tableau du sol et du climat des Etats-Unis*, qui sont des modèles de psychologie sociale. Il suffit, en effet, pour en apprécier le mérite, de lire la réfutation que Volney a faite, dans le premier de ces ouvrages, de l'opinion de Montesquieu sur l'influence du climat et sur l'inaptitude des peuples méridionaux à la liberté ; et les observations qu'il nous a laissées, dans le second, sur le caractère des colons français et des colons anglais établis dans le Nouveau-Monde, ainsi que le récit de ses entretiens avec le chef indien Petite-Tortue, touchant les vertus prétendues de ces sauvages tant célébrés par J.-J. Rousseau. Quant à ses travaux sur les langues, ils sont aussi remarquables que ceux d'homme de son temps. D'accord avec la plupart de ses contemporains sur leur origine, il se préoccupe beaucoup plus qu'eux de leur état actuel, et signale la nécessité de reconstruire de fond en comble la grammaire générale, en lui donnant pour base, non plus seulement le français, le grec et le latin, comme on l'a fait jusqu'à présent, mais les langues innombrables, qui sont parlées sur toute la face du globe. Pour en faciliter l'étude, il propose

même, comme on sait, de les écrire toutes avec un alphabet unique, avec l'alphabet romain complété par l'addition de quelques lettres. C'est le sujet de ses deux traités intitulés : *Simplification des langues orientales* et l'*Alphabet européen appliqué aux langues asiatiques*, qui constituent, avec son *Discours sur l'étude philosophique des langues*, ses principaux travaux en matière de philologie.

Parmi les idées de Volney, sur l'histoire, il en est qu'il est permis de trouver contestables ou inexactes, mais il en est d'autres qui sont aussi solides qu'ingénieuses. Il place trop haut la certitude historique ; il semble croire qu'il est impossible d'y atteindre. On peut lui accorder cela en ce qui concerne les époques perdues dans la nuit des temps et sur lesquelles nous n'avons que de rares lumières, mais non en ce qui touche les époques plus rapprochées de nous et sur lesquelles les documents abondent. Une des raisons sur lesquelles il fonde son demi-septicisme historique, c'est que l'histoire suppose au moins un intermédiaire entre nous et les faits. Il ne voit pas qu'à ce compte ce ne serait pas seulement l'histoire humaine, mais encore l'histoire naturelle qu'il faudrait frapper de suspicion ; car ceux qui nous l'enseignent ne nous mettent pas toujours en présence des faits : ils se bornent souvent à nous les décrire.

Mais, en regard des défauts, n'oublions pas les qualités. Sachons gré à Volney de ses préoccupations morales, lors même qu'elles nous paraîtraient un peu exagérées. Il ne veut pas qu'on souille

l'imagination des enfants par le spectacle des scènes de carnage dont l'histoire est remplie et qui ne peuvent que développer leurs instincts sanguinaires. Sachons-lui gré aussi d'avoir vu dans l'histoire un vaste recueil d'expériences sociales dont on peut tirer parti pour l'amélioration de la société, et d'avoir fortement rattaché cette science à la géographie physique, sans l'y absorber. En même temps, en effet, qu'il proclame l'influence du sol et du climat, il la limite et déclare que l'homme a le pouvoir de modifier les choses et de se modifier lui-même.

Nous admirons sincèrement le dix-septième siècle ; mais nous devons reconnaître que, quand nous passons de la lecture d'un historien de ce temps-là, de Rollin, par exemple, à celle de Volney, nous trouvons que, d'un siècle à l'autre, l'esprit français n'est pas resté stationnaire. Le premier est un homme d'école instruit, un humaniste distingué, mais qui pense un peu trop d'après les autres ; le second est un homme du monde, qui a vécu et qui pense par lui-même. Nous rendons aussi justice à l'époque présente ; nous convenons qu'elle a réalisé, sur bien des points, des progrès considérables. Cependant, nous ne craindrions pas de rapprocher les *Leçons d'histoire* de Volney, de l'un des écrits les plus remarquables qui aient paru, de nos jours, sur ces matières, de l'*Essai sur Tite Live* de M. Taine. Qu'on dégage de ce dernier ouvrage toutes les idées générales qu'il contient et qu'on les compare à celles de l'ouvrage de Volney,

on trouvera sans doute les idées du premier plus variées, plus étendues, plus larges que celles du second ; mais on ne les trouvera peut-être pas aussi justes et aussi exactes. On remarquera qu'elles sont exprimées avec un plus grand luxe d'images, avec un éclat plus continu, — le mouvement romantique a passé par là ; — mais on jugera peut-être qu'elles éblouissent quelquefois l'esprit, au lieu de l'éclairer, et y laissent une empreinte moins précise et moins nette que celles de l'écrivain du dix-huitième siècle.

Volney eut, comme la plupart des hommes distingués de son temps, deux grandes passions : celle de la vérité et celle de la liberté. La première fit de lui un voyageur et un érudit ; elle le poussa à s'enfoncer dans les contrées les plus reculées et à remonter, par la pensée, aux époques les plus lointaines ; la seconde tourna son esprit vers la politique, qui était pour lui l'art de réaliser la liberté dans les faits sociaux. Cette double passion l'arma contre les doctrines religieuses, qui lui paraissaient à la fois erronées et oppressives, et l'enrôla parmi les plus âpres ennemis du Christianisme. Quant à la philosophie, il y était conduit par toutes les pentes de sa nature, puisqu'elle est à la fois la liberté dans l'ordre de la pensée et la vérité poursuivie sous sa forme la plus générale et la plus haute. Toutefois, il s'est moins occupé de la philosophie en elle-même que de ses applications à l'ordre social. Ses *Ruines*, en effet, ne sont qu'une philosophie de l'histoire, c'est-à-dire une suite de méditations sur l'évolution politique et religieuse

des sociétés; sa *Loi naturelle* n'est, comme nous le verrons, sous la forme d'un catéchisme moral, qu'un exposé des remèdes à appliquer aux maladies sociales décrites dans les *Ruines;* ses *Leçons d'histoire* ne sont qu'une série de considérations sur la science du mouvement social; enfin, ses travaux de philologie tirent précisément leur valeur et leur intérêt de la préoccupation élevée et philosophique à laquelle ils répondent, celle de faire avancer la science des sociétés humaines. C'est autour de cette partie de la philosophie, qu'on nomme aujourd'hui sociologie, que se groupent toutes les questions que Volney se pose, et, s'il ne les a pas toutes également bien résolues, il a du moins le mérite d'en avoir compris l'importance. Elles sont, en effet, aujourd'hui encore, aussi vivantes qu'à l'époque où il les agitait avec tant d'ardeur.

CHAPITRE III

VOLNEY et SAINT-LAMBERT

—

MORALE

I

VOLNEY

La philosophie des mœurs n'est devenue, en France, une science purement séculière qu'au dix-huitième siècle. Descartes, qui avait affranchi la philosophie spéculative et en avait discuté avec hardiesse les principaux problèmes, avait à peine effleuré la philosophie pratique, et son disciple Malebranche avait mêlé presque à égales doses la philosophie et la théologie dans son *Traité de morale.* Au dix-huitième siècle, tout change. La pensée profane, de plus en plus dédaigneuse de la théologie, affiche la prétention de faire de l'homme, comme de la nature, l'objet d'une science indépendante, science dont l'idéologie et l'histoire seraient les par-

ties théoriques; la morale et la politique, les parties pratiques. Aussi, pendant que la politique est mise en honneur par les travaux éclatants de Montesquieu et de Rousseau, la morale obtient, de son côté, une popularité inattendue : De la morale! de la morale! s'écriait Duclos, et tous les auteurs du dix-huitième siècle répétèrent ce cri avec d'autant plus d'enthousiasme que, pour un grand nombre d'entre eux, invoquer la morale c'était attaquer la théologie dont ils voulaient qu'elle prît la place.

Ce besoin d'une morale profane et purement laïque s'accuse avec un redoublement d'intensité, à l'approche de la Révolution et pendant la Révolution elle-même. A la fin du règne de Louis XV et sous le règne de Louis XVI, les traités d'éducation morale pullulent autant, pour le moins, qu'aujourd'hui [1], et, comme pour en augmenter encore le nombre, l'Académie française met au concours la composition d'un catéchisme de morale. C'est en vain que Necker s'efforce, dans son livre *De l'importance des Opinions religieuses* (1788), de maintenir le lien qui unit la morale à la religion. Il est vivement combattu par Rivarol, qui est ici manifestement l'interprète de l'opinion dominante : « Un catéchisme de morale, dit ce dernier, est aujourd'hui le premier besoin de la nation. L'Académie l'a proposé, les sages l'attendent, les dévots le craignent...

[1] V. Formey, *Traité d'éducation morale*, 1773; De Bury, *Essai historique et moral sur l'éducation française*, 1777; Bérenger, *La morale en action*, 1783; Riballier, *De l'éducation physique et morale des enfants*, 1785, etc.

La philosophie, qui est la raison sans préjugés, peut seule, en effet, avec le secours de la conscience, donner aux hommes une morale parfaite [1]. »

La seule chose à retenir de ces paroles de Rivarol, c'est l'idée très simple et nullement révolutionnaire, que les philosophes ont le droit et le pouvoir de constituer une morale. Seulement, pour la constituer, ils doivent la faire reposer, sinon sur des principes théologiques, au moins sur des principes métaphysiques d'une solidité à toute épreuve; car, suivant que ces derniers seront ou ne seront pas solides, elle sera elle-même solide ou chancelante. Or, jusqu'à quel point les moralistes du temps ont-ils rempli ces conditions? C'est ce qui résultera de l'examen que nous allons faire de la *Loi naturelle* de Volney et du *Catéchisme universel* de Saint-Lambert.

A la différence des moralistes du dix-septième siècle, qui subordonnaient leur doctrine à la théodicée et même à la théologie positive, Volney subordonne la sienne à la physique et à la physiologie. C'est ce qui ressort déjà du second titre de son livre. Quand il le publia pour la première fois, en 1793, il l'avait intitulé : *Catéchisme du citoyen français*, parce qu'on cherchait alors, comme aujourd'hui, ce qui était parfaitement permis, à séculariser la morale, comme la politique elle-même. Plus tard, quand il en donna une nouvelle édition, il l'intitula : *Loi naturelle* ou *Principes physiques*

[1] *Œuvres de Rivarol*, tome II, p. 104 et 161.

de la morale déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers. Ce seul titre dit tout : il contient, à l'état d'extrême concentration, tout le fond de l'ouvrage. Pour savoir quelles sont les lois de la morale, l'auteur n'étudiera pas l'humanité, c'est-à-dire l'ensemble des êtres moraux, des êtres libres et raisonnables, mais la nature, c'est-à-dire l'ensemble des êtres physiques compris sous cette dénomination. Aussi sera-t-il conduit à substituer, dans la direction de la vie humaine, à la loi morale la loi naturelle. Or, qu'est-ce que la loi naturelle, dans le sens où Volney l'entend ? « C'est, dit-il, une loi de la nature que... la flamme désorganise les végétaux et les animaux ; que l'air soit nécessaire à la vie de certains animaux ; que, dans certaines circonstances, l'eau les suffoque et les tue... Or, parce que ces faits et leurs semblables sont immuables, constants, réguliers, il en résulte pour l'homme autant de véritables ordres de s'y conformer, avec la clause expresse d'une peine attachée à leur infraction,... de manière que, si l'homme prétend vivre dans l'eau sans se noyer, toucher la flamme sans se brûler, se priver d'air sans s'étouffer, il reçoit de chacune de ces infractions aux lois naturelles une punition corporelle et proportionnée à sa faute [1]. » C'est, dit Volney, à l'ensemble de ces lois qu'on est convenu de donner le nom de loi naturelle.

La loi naturelle une fois établie, il reste à savoir quels sont les préceptes qu'elle nous donne. Suivant Volney, ils se réduisent à un seul, qui est celui-ci : — Conserve-toi, — et la nature elle-même nous aide à l'accomplir, en nous procurant deux sensations puissantes, qui sont comme nos deux *génies gardiens*, le plaisir et la douleur. C'est en leur obéissant que nous réalisons notre destinée, qui est la conservation de notre être. Ce qui tend à le conserver se nomme *bien ;* ce qui tend à le détruire s'appelle *mal*. La pratique des actions utiles à l'individu et à la société porte le nom de *vertu ;* la pratique des actions nuisibles à l'individu et à la société a reçu celui de *vice*. La vertu et le vice n'ont pas un objet spirituel et abstrait : c'est toujours à un but physique qu'ils se rapportent, et ce but est toujours de conserver ou de détruire le corps. Aussi, la loi naturelle prescrit la vertu et défend le crime, uniquement au nom des avantages et des inconvénients qui en résultent, relativement à l'existence corporelle [1].

Voilà ce qu'on pourrait appeler la morale générale de Volney. Elle n'est, comme on voit, qu'une simple conséquence de la métaphysique sensualiste. Du principe condillacien que toutes nos idées viennent des sens, il était naturel de conclure qu'il n'y a point d'esprits, point d'êtres supra-sensibles, mais seulement des êtres sensibles, c'est-à-dire des corps. Mais, s'il n'y a point d'esprits, l'homme spirituel, l'homme moral n'existe pas ; il ne reste plus que l'homme physique. Lors donc qu'un philo-

[1] *Loi naturelle*, chap. I.

[1] *Loi naturelle*, chap. III et IV.

sophe voudra déterminer les lois de l'être humain et lui donner des règles de conduite, il n'ira pas étudier l'homme moral, qui n'est qu'une chimère ; il étudiera l'homme physique, qui seul est réel, et avec lui le monde physique dont il fait partie. Or, c'est précisément ce qu'a fait Volney. Mais il n'a dû aboutir par là qu'à des lois purement physiques, qu'à des lois relatives au corps et qui ne doivent être observées qu'en vue de la conservation du corps. C'est, en effet, ce qui est arrivé : au point de vue de la logique, sa doctrine est irréprochable.

Mais la question est de savoir si cette doctrine est aussi vraie que logiquement déduite, et s'il ne faut pas rejeter tout ensemble le principe sensualiste et les conséquences que Volney en a tirées. Suivant nous, toutes nos connaissances ne viennent pas des sens ; car il y a en nous des phénomènes, qui sont très réels et qui nous sont parfaitement connus, sur lesquels nos sens n'ont aucune prise. De plus, les phénomènes dont il s'agit, et qu'on nomme phénomènes moraux, spirituels, supra-sensibles, supposent un sujet d'inhérence de même nature qu'eux : il faut bien que l'être soit de la même nature que les manières d'être. Donc, il y a en nous, à côté du sujet sensible, un sujet supra-sensible, à côté du sujet corporel, un sujet spirituel, à côté de l'être physique, un être moral. Mais, dès que j'ai réintégré en moi l'homme moral, à côté de l'homme physique, il y a lieu d'y réintégrer la loi morale, à côté de la loi naturelle, telle que Volney l'entend, et de montrer que l'une n'est pas l'autre.

Ce qui caractérise les lois morales, c'est que je les juge obligatoires et que je déclare déméritants et criminels ceux qui osent les violer. Telle est, par exemple, la loi qui m'interdit la trahison, telle est aussi celle qui me défend l'assassinat. Or, il n'en est pas de même des lois naturelles que Volney a énumérées. Il n'y a pas, en effet, la moindre assimilation à établir entre un homme qui se brûle ou qui prétend demeurer sous l'eau plus longtemps que ne le permet la nature, et un homme qui trahit son ami ou égorge son semblable. Le premier n'est qu'un imprudent, le second est un scélérat; l'un viole une loi qui contraint, mais n'oblige pas, tandis que l'autre viole une loi qui ne contraint pas, mais qui oblige, et dont l'accomplissement constitue un devoir sacré. Les lois naturelles, telles que Volney les conçoit, ont en effet si peu le caractère de l'obligation que, dans certaines circonstances, il est non seulement permis, mais beau de les enfreindre. Lequel nous paraît le plus digne et le plus noble, de celui qui se précipite dans les eaux ou dans les flammes, pour sauver son semblable, sans se soucier des lois de la nature, qui peuvent lui faire payer cher sa généreuse tentative, ou de celui qui reste prudemment à distance du rivage ou de l'incendie, par respect pour la loi qui lui enjoint de ne pas s'enrhumer et d'éviter les brûlures ?

Il semble inutile de pousser plus loin l'examen de la morale de Volney : son principe fondamental étant détruit, elle croule d'elle-même. Cependant, il est curieux de rechercher comment l'auteur s'est servi

de ce principe pour établir les diverses vertus et pour ordonner toute la vie humaine.

Volney distribue toutes les vertus en trois groupes : les vertus individuelles, les vertus domestiques et les vertus sociales. Il range parmi les premières : la science, la tempérance, le courage, l'activité et la propreté. Ses idées, sur ces diverses vertus, ne manquent pas d'intérêt et sont exprimées avec une heureuse précision. Cependant, il est à remarquer qu'il se préoccupe uniquement de leur utilité, nullement de leur beauté, et qu'il les recommande pour les avantages qu'elles procurent, non pour elles-mêmes. Pourquoi, par exemple, veut-il qu'on recherche la science ? « Par la raison que l'homme qui connaît les causes et les effets pourvoit d'une manière étendue et certaine à sa conservation et au développement de ses facultés... Avec la science et l'instruction, ajoute-t-il, on a sans cesse des ressources et des moyens de subsister[1]. » Ce n'est pas ainsi que Platon et Aristote concevaient cette noble recherche. C'est, suivant ce dernier, le fait d'un esclave, d'un valet, de s'inquiéter uniquement de ce que la science rapporte et des biens qu'on en peut retirer ; car elle est par elle-même le premier des biens et le plus digne objet de l'activité raisonnable. L'esprit de Volney n'a pas de ces coups d'aile et ne s'élève pas à de telles hauteurs, il ne comprend pas la science désintéressée. Il appartient déjà, comme l'a dit Sainte-

[1] *Loi naturelle*, chap. v.

Beuve, à notre âge industriel, à notre siècle de fer, et regarde principalement ou plutôt uniquement au côté positif des choses. C'est pourquoi il a inscrit, à côté du courage, à côté de la vertu qui fait les héros, cette humble vertu de la propreté, qui ne méritait pas cet excès d'honneur ; car, s'il faut rougir de ne pas l'avoir, quand on l'a, il n'y a pas de quoi s'enorgueillir.

Si la persistance de Volney à ramener toutes nos vertus au soin de notre conservation, nous choque quand il s'agit des vertus individuelles, elle nous choque bien plus encore quand il s'agit des vertus domestiques et sociales. Pourquoi veut-il que les pères et les mères prennent soin de leurs enfants ? Parce qu'ils se procurent ainsi des objets de jouissance, dans le présent, et des bâtons de vieillesse pour l'avenir. Pourquoi veut-il que l'homme ne tue pas son semblable ? Parce qu'il s'expose par là à être tué lui-même[1]. Sans doute, il n'est pas défendu de se préoccuper des avantages de la vertu et des inconvénients du vice ; mais ces préoccupations ne doivent venir qu'en seconde ligne ; sans doute, l'honnête et l'utile vont ordinairement de compagnie, mais c'est à l'honnête qu'il faut songer d'abord : Fais ce que dois, advienne que pourra !

Volney l'entend tout autrement. Aussi, sa morale est-elle le renversement de toute morale digne de ce nom. Avec sa doctrine, il y a de la folie à sacrifier

[1] *Loi naturelle*, chap. x et xii.

sa vie au devoir, puisque la vie est le premier et pour ainsi dire le seul bien, et la sagesse consiste à faire de la conservation de la vie le but de la vie elle-même. Rodrigue et Don Diègue, le jeune Curiace et le vieil Horace ne sont plus que des insensés, égarés par la croyance à une religion chimérique, à la religion de la famille, de la patrie et de l'honneur. Les vrais sages, c'est ce bon Sganarelle, qui se cache dans un coin et pourvoit prudemment à sa sûreté, au lieu de secourir son maître et de s'exposer à recevoir quelque blessure dangereuse; c'est cet excellent Sosie qui, blotti dans sa cachette, se réconforte bravement, en mangeant salé et en buvant sec, pendant qu'Amphitryon combat imprudemment des ennemis en armes; c'est Argan, le malade imaginaire, le dévot par excellence de cette religion de la conservation physique dont M. Fleurant est le sacristain et M. Purgon le grand-prêtre.

On nous dira peut-être que nous interprétons mal la pensée de Volney et que sa morale n'est pas aussi égoïste que nous voulons bien le dire. Quand il caractérise la vertu par l'utilité qu'elle a, il ne parle pas seulement de son utilité pour l'individu, mais encore de son utilité pour la société. Cela est vrai; mais il ne se demande pas laquelle de ces deux utilités doit être préférée à l'autre, et son principe fondamental, le principe de la conservation de soi-même, semble le condamner à placer l'utilité de l'individu en première ligne. Il ne professe pas, comme Bentham, la morale de l'intérêt général; il professe plutôt, comme Hobbes, celle de l'intérêt personnel.

Telle qu'elle est, la morale de Volney est, il faut le reconnaître, supérieure à celle d'Helvétius. Helvétius voit dans la passion le principe de toutes les grandes choses et demande, comme le fera plus tard Charles Fourier, qu'on lui donne un libre essor; Volney y voit un principe de désorganisation et de ruine et veut qu'on la réduise aux règles de la raison. Le premier réhabilite, en haine des nonnes et des recluses, jusqu'aux femmes galantes et prétend, — toujours comme Fourier, — qu'en encourageant le luxe elles contribuent plus que les honnêtes femmes à la prospérité publique; le second, tout en blâmant la chasteté absolue, recommande aux deux sexes la continence, comme éminemment propre soit à conserver, soit à développer la vie physique, la vie intellectuelle et la vie morale, et a même quelques paroles d'éloge pour la pudeur. La morale de Volney, — il faut lui rendre cette justice — est, comme celle d'Epicure, suffisamment réprimante, tandis que la morale d'Helvétius est, comme celle d'Aristippe, beaucoup trop relâchée.

On s'étonne, malgré tout, qu'une telle morale ait pu être accueillie avec faveur à l'époque où elle parut. On se demande comment elle put, avec son caractère à la fois relatif et individualiste, séduire les hommes de la Révolution, qui ne juraient que par le droit absolu et ne préconisaient d'autre sentiment que celui de la fraternité. Ce qui fit tout passer, ce furent les sentences dont elle était émaillée,

contre cet ascétisme, qui fait du plaisir un crime et de la douleur un moyen d'expiation ; ce furent les revendications qu'on y faisait entendre, en faveur du droit que l'homme possède de tendre au bonheur, même ici-bas, par le déploiement de ses facultés natives et par la satisfaction de ses tendances naturelles. Par cet appel à la nature, Volney donnait la main aux demi-païens du seizième siècle, aux sensualistes du dix-huitième et, dans l'avenir, aux socialistes de nos jours, pour combattre ce qu'on a appelé l'anti-nature et le moyen âge où elle avait régné : cela suffisait pour rendre son travail populaire.

II

SAINT-LAMBERT

La *Loi naturelle* de Volney ne fut pas le seul livre de morale qui parut du temps de la Révolution. Encouragés à la fois par l'opinion publique et par les grands pouvoirs de l'Etat, nombre de moralistes, plus ou moins improvisés, se mirent à l'œuvre et produisirent bientôt assez de manuels pour répondre aux exigences du moment. Jamais on ne vit éclore autant de *catéchismes,* autant de *décalogues,* autant de *commandements républicains,* — car on se plaisait à donner à ces opuscules d'un nouveau genre des titres empruntés à l'ancien culte. — Nous nous contenterons de citer le *Catéchisme républicain* de la Chambeaussière, qui comprenait

trente-sept quatrains et qui obtint à la fois les éloges de Lakanal, au Conseil des Cinq-Cents, et ceux de Barbé-Marbois, au Conseil des Anciens ; les *Epitres et Evangiles du républicain* de Henriquez, qui furent honorés, par le Conseil des Anciens, d'une médaille de quinze cents francs ; les *Conseils d'un père à son fils* de François de Neufchâteau, un des personnages les plus considérables de l'époque, et enfin le *Catéchisme universel* de Saint-Lambert [1], si connu par son poème *des Saisons* et par sa liaison avec Mme d'Houdetot [2]. Ce qui caractérise tous ces ouvrages, aujourd'hui oubliés, c'est que la morale y est généralement indépendante de toute conception religieuse et métaphysique, et que le devoir y est ramené, comme chez Helvétius et Volney, au plaisir ou à l'intérêt. Il nous suffira de faire connaître, comme spécimen de ce genre de productions, le *Catéchisme* de Saint-Lambert, qui obtint, à deux reprises différentes, les suffrages du premier corps littéraire de la nation. Encore nous bornerons-nous à en exposer et à en discuter les principes généraux, sans entrer dans le détail, parce qu'il a déjà été suffisamment étudié par Cousin, Damiron et Barni.

Saint-Lambert fait précéder son traité de morale d'une étude sur l'homme et d'une étude sur la femme. A cela, nous n'avons rien à objecter : la morale, se proposant de diriger l'homme et la

[1] Né en 1717, mort en 1803.
[2] V. Sicard. *L'Education morale pendant la Révolution.*

femme, suppose évidemment la connaissance de l'un et de l'autre. Toute la question est de savoir à quelle conception il arrive sur ces deux sujets importants.

Au lieu d'exposer lui-même ses idées sur la femme, l'auteur les met dans la bouche de l'épicurien Bernier, surnommé le joli philosophe, et dans celle de Ninon de Lenclos, si connue comme femme émancipée et galante : on dirait qu'il veut marquer par là le caractère non seulement sensualiste, mais encore sensuel, de la morale qu'il professe. Ninon s'attache particulièrement à établir ce qu'elle nomme le caractère artificiel de cette pudeur qu'on est, dit-elle, convenu de regarder comme le plus bel ornement de son sexe. C'est une opinion à laquelle Saint-Lambert tenait, car il l'avait déjà soutenue autrefois, le verre en main, chez Mlle Quinaut[1]. Néanmoins nous avons de la peine à comprendre qu'il ait jugé à propos, sur ses vieux jours, de la consigner gravement dans un ouvrage destiné à former l'esprit et le cœur de la jeunesse. Nous ne comprendrions pas mieux qu'il ait fait intervenir un personnage comme Ninon dans un ouvrage de ce genre si, dans notre pensée, il avait eu sérieusement à cœur d'enseigner aux femmes leurs devoirs, en leur traçant l'idéal de la jeune fille pure, celui de l'épouse fidèle et celui de la mère prête à tous les dévouements. Mais il est trop évident que c'était là sa moindre préoccupation. Homme de plaisir,

[1] Mémoires de Mme d'Epinay, chap. v.

habitué à vivre de la vie de plaisir, il n'a voulu enseigner que la morale du plaisir. C'est pourquoi nous sommes obligé de déclarer, dès le début de cette étude, que sa morale est juste le contraire de la morale véritable.

Quant à l'idée que Saint-Lambert se fait de l'homme, elle est connue de tout le monde. L'homme est, suivant lui, une masse organisée et sensible, qui reçoit son esprit et de ses besoins et des objets qui l'environnent[1]. Non seulement cette définition est extrêmement grossière, mais elle est contraire à toutes les règles d'une bonne définition. En admettant qu'elle s'applique aux animaux, en général, elle ne s'applique nullement à l'homme, en particulier ; car elle ne tient compte ni de sa raison ni de sa liberté, qui sont ses deux caractères spécifiques. Ajoutons qu'en niant ainsi implicitement la faculté qui lui fait connaître le bien et celle qui lui permet de le réaliser, elle nie l'homme en tant qu'être moral. Si Saint-Lambert était conséquent, il s'arrêterait ici, dès le premier pas ; car du moment qu'il n'y a point d'être moraux, c'est une entreprise insensée que celle de constituer une morale.

Quant à cette assertion que tout vient à l'esprit des objets extérieurs et de ses besoins, nous y répondrons avec Leibniz : tout, excepté l'esprit lui-même, tout excepté la propriété qu'il a de recevoir l'action des objets et la faculté qu'il a de réagir contre eux, — c'est-à-dire la sensibilité et l'activité ;

[1] Introduction, p. 55.

— tout excepté les lois, inhérentes à sa nature, en vertu desquelles cette réaction s'opère — c'est-à-dire la raison, — ce qui suffit pour ruiner le principe sensualiste de fond en comble. Sans doute l'esprit est stimulé par ses besoins et par les objets qui l'environnent, mais il n'est pas créé par eux. Bien plus, il trouve en lui-même, dans sa constitution intime, une source de besoins et de facultés que de simples masses organisées et sensibles ne produiraient jamais.

Cette conception qui consiste à faire de l'esprit un simple produit des objets et de nos besoins, exclut de sa constitution tout élément inné et naturel et suppose qu'en lui tout est adventice et acquis. Aussi Saint-Lambert ne manque pas de nier l'instinct et de l'expliquer, comme Condillac et Helvétius, par l'habitude. Il explique et doit expliquer de la même manière l'instinct divin dont parle Rousseau, la conscience. Dans un système qui n'admet rien de primitif, elle ne peut être qu'un résultat : elle est le résultat des jugements que nous portons sur nos actions, et ces jugements sont eux-mêmes déterminés par l'opinion publique, d'une part, par la considération des suites utiles ou funestes de nos actions, de l'autre, c'est-à-dire par notre intérêt bien entendu. « La conscience, dit notre philosophe, n'est guère, dans l'enfance, que la crainte du fouet ou l'espérance des dragées ; et, dans tous les âges, elle n'est guère que la prévoyance des chagrins qui suivent nos fautes, ou

l'espérance du prix attaché à nos vertus [1]. » Comme Volney, Saint-Lambert ne reconnaît, on le voit, d'autre morale que celle de l'intérêt personnel.

Arrivé au chapitre des préceptes, notre auteur veut bien convenir que l'homme a des devoirs envers lui-même ; mais, suivant lui, c'est toujours l'intérêt, c'est toujours l'amour de soi, qui en est le principe et la mesure : « Si tu vivais seul, dit-il, dans une île abandonnée, l'amour-propre t'ordonnerait d'exercer tes membres pour conserver tes forces et rester en état de te défendre contre les animaux ou d'en faire ta proie. — Tu choisirais d'abord des aliments agréables, et bientôt tu choisirais des aliments sains, parce que tu craindrais des plaisirs qui seraient suivis de la douleur. — Si tu te livrais imprudemment à ces plaisirs, tu aurais une conscience qui te dirait que tu fais ton mal, et tu serais affligé. — Si tu sentais que tu as perfectionné ta raison assez pour distinguer ce qui serait utile ou dangereux pour toi, tu serais content de toi [2] ».

Ce sont là des préceptes qui s'accordent parfaitement avec la métaphysique de Saint-Lambert et aussi avec le principe fondamental de sa morale. Dès qu'on méconnaît l'esprit et qu'on ne reconnaît que le corps, on doit logiquement négliger la vie de l'esprit et ne se préoccuper que de celle du corps. D'un autre côté, dès qu'on fait du bien-être

[1] *Principes de morale*, t. I, p. 135.
[2] *Catéchisme universel*, t. II, p. 52.

le but suprême de l'existence, on ne saurait trop rechercher ce qui peut le procurer ou le maintenir, et se mettre en garde contre ce qui peut y porter atteinte. A ce double point de vue, les préceptes de Saint-Lambert sont irréprochables. Mais le sont-ils absolument ? Nous ne le croyons pas. Il y a, en nous, plusieurs facultés qui n'ont pas le même degré de dignité et d'excellence et entre lesquelles il doit y avoir une sorte de hiérarchie. La pensée, qui est propre à l'homme, est certainement supérieure à la sensibilité, qui lui est commune avec les animaux, et la bonne volonté, qui distingue l'homme de bien des autres hommes, est incontestablement supérieure à la pensée elle-même. De là les trois espèces de grandeurs dont parle Pascal : la grandeur matérielle, la grandeur intellectuelle et la grandeur morale. Or, Saint-Lambert ne tient compte que de la première et de la plus humble. S'il admet que l'homme doit développer sa raison, ce n'est pas à cause de l'excellence de cette noble faculté, mais à cause de l'utilité que son développement peut avoir pour la conservation et le bien-être du corps ; il ne veut pas que l'homme vive pour penser, mais qu'il pense pour vivre. Il fait de la science, cette suprême distinction, cette noblesse éclatante de notre nature, non un but, mais un moyen, le moyen d'améliorer son régime, entre les mains d'un Robinson vulgaire et bien nourri.

A la manière dont Saint-Lambert motive ses préceptes moraux, on serait tenté de croire qu'il n'a aucune idée de la vraie moralité. Il n'a pas

l'air de se douter que ce n'est pas par elle-même et par ses résultats extérieurs, mais par les motifs intérieurs qui la déterminent, qu'une action se caractérise et se qualifie. Est-elle déterminée par le devoir, elle est morale ; est-elle déterminée par l'intérêt ou le plaisir, elle ne l'est pas. C'est ce qui a été admirablement compris par un moraliste tout aussi indépendant, mais tout autrement profond que celui qui nous occupe. S'inspirant, comme lui, des traditions du dix-huitième siècle, Kant cherche, comme lui, à fonder une morale purement philosophique ; mais, au lieu de l'appuyer sur l'expérience, il la fait reposer sur la raison ; au lieu de l'asseoir sur l'idée contingente de l'intérêt personnel, il l'établit sur le concept absolu de l'obligation, et proclame l'agent d'autant plus moral que sa conduite a été moins entachée de préoccupations intéressées et plus exclusivement dictée par le devoir en soi. De tous nos principes d'action, dit-il, celui « du bonheur personnel est le plus mauvais : il soumet la moralité à des mobiles qui la dégradent et lui enlèvent toute sublimité ; car il range dans la même classe les mobiles qui nous portent à la vertu et ceux qui nous portent au vice [1]. » Ce n'est pas seulement dans l'ensemble de la doctrine, mais encore dans le détail, que se manifeste l'opposition que nous venons de constater entre Kant et Saint-Lambert. D'accord avec l'écrivain français dans la conception d'un caté-

[1] Kant, *Métaphysique des mœurs*, p. 92, trad. Barni.

chisme moral, parfaitement distinct du catéchisme religieux, Kant en comprend tout autrement l'exécution. Il ne veut pas qu'on recommande aux enfants la pratique de la vertu, en se fondant sur les avantages qu'elle procure, ni qu'on les détourne du vice par la considération des inconvénients qui y sont attachés. Si on en parle, dit-il, que ce ne soit qu'en passant et pour s'accomoder momentanément à la faiblesse du jeune âge : « C'est, ajoute-t-il, ce qu'il y a de honteux dans le vice, et non ce qu'il peut y avoir de préjudiciable (pour l'agent lui-même) qu'il faut mettre partout en relief[1]. »

[1] Kant, *Doctrine de la vertu*, p. 173, trad. Barni.

CHAPITRE IV

MADAME CONDORCET et DESTUTT de TRACY

MORALE ET POLITIQUE

I

MADAME CONDORCET

Après avoir fait connaître la morale sèche et égoïste de Volney et de Saint-Lambert, qui se déduit rigoureusement du sensualisme de l'école idéologique, nous croyons devoir exposer, en quelques pages, la morale plus noble et plus généreuse de Mme Condorcet, qui s'y rattache aussi, mais moins étroitement ; car, si elle invoque la sensibilité, c'est la sensibilité éclairée par la réflexion et par la raison.

Condorcet avait 44 ans et était directeur de la Monnaie, quand il épousa (1787) une jeune personne de 23 ans qu'il avait rencontrée chez le Président Dupaty dont elle était la nièce. Mlle de

Grouchy — c'était son nom — avait pour toute fortune un revenu qu'elle touchait, en qualité de chanoinesse, sans avoir jamais fait de vœux ; mais elle était aussi intelligente que belle et fit parfaitement les honneurs du salon où son mari recevait l'élite de la société lettrée et savante de l'Europe : « Parmi ces illustres penseurs, dit Michelet, planait la noble et virginale figure de Mme Condorcet, que Raphaël aurait prise pour type de la Métaphysique. Elle était toute lumière ; tout semblait s'éclairer, s'épurer sous son regard[1]. »

Quand la Révolution mit hors la loi le philosophe qui l'avait si vaillamment préparée, la jeune femme dut demander au travail des moyens d'existence pour elle et pour sa fille — une enfant de quatre ans. — Elle ouvrit une boutique de lingerie, rue Saint-Honoré, nº 352, et un atelier de peinture au-dessus : « Nulle industrie, dit l'auteur que nous citions tout-à-l'heure, ne prospéra davantage sous la Terreur : on se hâtait de fixer sur la toile une ombre de cette vie si peu sûre. » Quelques années après (1798), elle publia une traduction de la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith, suivie de huit lettres sur la sympathie, adressées à son beau-frère Cabanis. C'est par ce dernier travail qu'elle nous appartient et qu'elle mérite d'avoir son médaillon, dans notre galerie, à côté du portrait en pied de Condorcet.

Mme Condorcet reconnaît que Smith a solidement

[1] Michelet, *Les Femmes de la Révolution.*

établi l'existence de la sympathie et qu'il en a merveilleusement décrit les effets ; mais elle lui reproche de n'en avoir pas suffisamment recherché les causes. Elle s'attachera d'abord à combler cette lacune. Toute douleur physique, dit-elle, produit en nous une sensation composée, c'est-à-dire une sensation locale, d'une part, et une sensation générale, de l'autre. Si je me rappelle une douleur que j'ai éprouvée autrefois, je ressens de nouveau, à ce souvenir, un malaise général, mais non la douleur locale qui l'avait primitivement accompagné. Or, de même que ce malaise général peut être renouvelé par le souvenir de nos douleurs personnelles, il peut l'être par la vue des douleurs d'un autre. Telle est, suivant Mme Condorcet, l'origine de la sympathie. Ce principe posé, on comprend que nous sympathisons plus facilement avec les maux que nous avons soufferts qu'avec ceux que nous n'avons jamais endurés. L'impression générale de la douleur est alors produite en nous par une double cause, par la vivacité de nos propres souvenirs d'abord, et ensuite par le spectacle même des souffrances d'autrui. C'est pourquoi c'est à l'école de l'adversité que les hommes apprennent à être sensibles et compatissants. La sympathie pour le plaisir a les mêmes causes que la sympathie pour la douleur. Seulement elle est moins forte. Cela tient à ce que le plaisir produit sur notre être un ébranlement moins profond que la douleur et peut-être aussi, dit finement notre auteur, à ce qu'il fait naitre en nous un sentiment de privation, qui ba-

lance et peut même aller jusqu'à annihiler le sentiment de la sympathie.

Le développement de la sympathie n'est pas dû tout entier à la sensibilité : la réflexion y contribue pour une bonne part. C'est elle qui, en représentant sans cesse à notre esprit l'idée des douleurs d'un de nos semblables, rend notre sympathie pour elles plus persistante et plus active; c'est elle qui, en nous offrant constamment l'idée abstraite de douleur, liée à l'idée abstraite d'un groupe plus ou moins considérable d'hommes, voués à de durs travaux et exténués de privations, nous porte à nous attendrir sur leur sort et à chercher à l'améliorer; c'est elle enfin qui produit en nous le sentiment le plus noble de notre nature, l'amour de l'humanité : « Le sentiment de l'humanité, dit Mme Condorcet, est, en quelque sorte un germe déposé au fond du cœur de l'homme par la nature et que la faculté de réfléchir va féconder et développer. »

Mais, si nous nous sentons vivre dans l'espèce en général, nous nous sentons vivre plus particulièrement dans certains individus à l'existence desquels notre existence propre est plus étroitement liée. De là les sympathies particulières qui diversifient si agréablement la vie humaine; de là la sympathie de l'enfant pour la mère qui lui donne son lait, le berce sur son sein et l'endort sur ses genoux; de là la sympathie que nous avons pour nos amis, pour tous ceux dont les goûts, les opinions, les sentiments répondent aux nôtres et dont la vie, en s'unissant harmoniquement avec notre

vie, lui imprime une activité et une intensité nouvelles.

Ici, Mme Condorcet entre dans des détails qui ne sont guère susceptibles d'être analysés et qu'il faut lire dans l'ouvrage même. Elle se demande pourquoi nous sympathisons plutôt avec tel individu qu'avec tel autre; quelles sont les causes particulières qui produisent l'amitié et quelles sont celles qui font naître et développent l'amour. Elle expose déjà, de sa plume fine et délicate, quelques idées qu'on a reprises plus tard avec plus d'ampleur sur les causes du rire et sur celles du goût que nous avons pour les spectacles douloureux et tragiques [1]. Elle voit la raison de ce dernier fait dans le besoin que nous éprouvons d'échapper au fléau des existences inoccupées, à l'ennui, et de nous procurer, coûte que coûte, des émotions fortes, qui nous ébranlent, qui nous secouent et nous fassent sortir pour un instant du train monotone de la vie.

A l'exemple d'Adam Smith, Mme Condorcet ne se contente pas d'étudier la sympathie au point de vue psychologique, elle l'étudie encore au point de vue moral. Suivant elle, nous éprouvons du plaisir non seulement à voir nos semblables heureux, mais encore à les rendre tels. Ce dernier sentiment est même beaucoup plus vif que le premier, parcequ'il se lie plus étroitement à notre vie intime et à l'activité qui la constitue. Par contre, nous éprou-

[1] V. M. Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, p. 140.

vons de la douleur à les voir souffrir, et une douleur d'autant plus vive que nous avons plus contribué à leurs souffrances, soit par imprudence, soit volontairement. De là deux sentiments, l'un qui nous porte à faire du bien aux hommes, l'autre qui nous détourne de leur faire du mal. Or, ces deux sentiments étant à la fois extrêmement énergiques et on ne peut plus salutaires, ils doivent être considérés comme les principes fondamentaux de la morale du genre humain.

Les deux sentiments, que nous venons de décrire, sont naturellement modifiés par la réflexion, et ce sont les modifications qu'elle y apporte, qui nous conduisent à l'idée du bien et du mal moral. Si nous cédons à une de ces sympathies particulières et instinctives, qui nous poussent à faire du bien à un individu, sans nous préoccuper de savoir s'il le mérite et s'il en tirera un solide profit, nous avons seulement l'humeur bienfaisante; mais si nous obéissons à une sympathie générale et réfléchie, qui nous porte à faire ce qu'il y a de mieux en soi, nous avons de la vertu. L'idée de vertu s'attache, en effet, aux seules actions qui procurent à nos semblables un bien approuvé par la raison. Pour inculquer aux enfants une moralité sérieuse, il faut donc les habituer à réfléchir, c'est-à-dire à s'élever jusqu'aux idées générales et aux sentiments généraux. L'aptitude à concevoir les unes et à éprouver les autres, est la véritable mesure de leur développement moral.

C'est là une morale d'une incontestable noblesse.

Cependant elle n'est peut être pas d'une correction irréprochable; car elle semble revenir par un détour à la morale de l'intérêt, si chère au dix-huitième siècle. Elle donne, en effet, pour ressort à notre activité, non l'amour du bien en soi, mais le désir de nous procurer une satisfaction personnelle, en agissant bien, et la crainte d'éprouver des remords, en agissant mal. Sans s'en apercevoir, Mme Condorcet introduit dans l'acte moral un élément égoïste, qui peut bien y intervenir quelquefois, mais qui n'y intervient qu'en altérant, à un degré quelconque, la moralité même de l'acte. Non seulement elle méconnaît la vraie conception de la moralité, mais elle la resserre dans des limites trop étroites et en restreint arbitrairement l'extension. Suivant une tendance fort commune de son temps, elle la fait uniquement consister à faire du bien à nos semblables et à éviter de leur faire du mal; elle ne tient compte que de nos devoirs envers les autres et néglige nos devoirs envers nous-mêmes.

Après avoir signalé les deux motifs naturels qui nous portent au bien, Mme Condorcet se demande s'ils sont suffisants pour nous le faire pratiquer et s'il n'est pas nécessaire d'y ajouter des motifs transcendants. C'est la question de la morale indépendante et de la morale dépendante, qui a fait tant de bruit, il y a quelques années, mais qu'on se posait déjà au dix-huitième siècle. L'auteur des *Lettres sur la sympathie* se prononce, comme la plupart de ses contemporains, pour la première de

ces deux doctrines. Au lieu de nous présenter des motifs surnaturels pour nous détourner du mal, il s'agit seulement, suivant elle, d'affaiblir les mobiles naturels qui nous y portent, tels que l'amour de l'argent et l'ambition.

Or, la force malfaisante et subversive de ces mobiles pourrait facilement être amoindrie et presque réduite à rien. Si on diminuait, par des lois appropriées, l'extrême inégalité des fortunes — c'était, comme on sait, une idée chère à Condorcet — et si on mettait chaque homme en état de gagner sa vie par un travail honnête, la plupart des crimes, qui ont leur source dans la misère, disparaîtraient insensiblement. Que Mme Condorcet proteste contre les inégalités artificielles et excessives, qui avaient de bonne heure frappé sa vue et choqué son bon sens, nous le comprenons; mais qu'elle croie, en les supprimant, supprimer la plupart des crimes, c'est ce qui nous paraît beaucoup moins raisonnable. Ce n'est pas — on l'a très bien dit — pour voler un morceau de pain qu'on se porte aux derniers des forfaits; c'est pour voler un royaume.

Ceci nous amène au second mobile qui fait agir les criminels, à l'ambition. Mme Condorcet attribue la puissance malfaisante de ce mobile, comme celle du précédent, aux institutions vicieuses qui existent parmi les hommes, et croit qu'avec des institutions meilleures on réussirait à en prévenir les effets. Tant que les fonctions publiques seront des primes offertes à l'intrigue, des récompenses décernées à la faveur, l'ambition et avec elle la

flatterie, la bassesse et la corruption continueront à se donner carrière; mais il en serait tout autrement, si les charges étaient conférées aux plus dignes, par le libre choix de leurs concitoyens, et exercées au profit de tous. Ici comme plus haut, Mme Condorcet a raison ; mais elle se fait un peu illusion en se figurant qu'un simple changement de gouvernement ferait évanouir, comme par enchantement, tous les vices dont elle se plaint. Elle ne voit pas qu'ils ont dans la nature humaine des racines si profondes que, même sous les gouvernements libres, les plus nobles des gouvernements, ils trouvent encore moyen de se développer. A défaut des princes et des rois, on courtise le peuple, et le peuple, ce bon Dèmos, qui n'a pas beaucoup changé depuis Aristophane, préfère volontiers ceux qui le louent bassement à ceux qui le conseillent loyalement, car il est inconsciemment de l'avis du poète qui a dit :

En dépit de Boileau, moi j'aime, je l'avoue,
Fort peu qu'on me conseille et beaucoup qu'on me loue.

Malgré ces observations, nous nous plaisons à reconnaître aux *Lettres* de Mme Condorcet un véritable mérite. Elles respirent cet amour de la liberté et de la vérité, de l'humanité et des lumières, qui est le plus beau titre de gloire du dix-huitième siècle et qui le distingue si avantageusement, malgré ses écarts, des autres siècles de l'histoire. Sans doute la sympathie y tient une place qui reviendrait de droit à la raison pratique. Mais c'est là un défaut

qui mérite à peine d'être relevé, dans l'œuvre d'une femme, à laquelle il ne messied pas de se laisser guider par le sentiment plutôt que par le raisonnement.

II

DESTUTT DE TRACY

Parmi les ouvrages de philosophie politique, qui parurent à l'époque qui nous occupe, il n'y en a point qui approche, soit pour l'élévation de la pensée, soit pour l'éclat du style, de l'*Esprit des Lois* de Montesquieu et du *Contrat social* de J.-J. Rousseau. Alors, la pensée fait place à l'action ; la politique spéculative, à la politique pratique. C'est pourquoi les travaux politiques de la deuxième classe de l'Institut pâlissent, à côté de ceux de la Constituante et de la Convention ; ceux des penseurs et des écrivains, à côté de ceux des hommes d'État et des législateurs. Aussi nous n'exhumerons pas des Mémoires de l'Institut les lectures assez insignifiantes de Cambacérès et de Grégoire, sur la science sociale, ni même les dissertations un peu plus intéressantes de Baudin des Ardennes, sur l'esprit de faction, sur les clubs, sur les lois et sur la liberté des cultes, d'autant plus qu'elles s'inspirent peu de l'idéologie. Nous nous bornerons à faire connaître, en quelques mots, un ouvrage, qui est un peu postérieur à l'époque révolutionnaire, mais où le chef des idéologistes semble avoir

dit son dernier mot et celui de ses amis en matière politique. Nous voulons parler du *Commentaire de l'Esprit des Lois* que Tracy composa en 1806, qui fut publié en anglais et sans nom d'auteur, aux Etats-Unis, en 1811, et qui ne fut édité, en France, qu'en 1817, au moment où l'honnête Dupont de Nemours s'apprêtait à le traduire en français, convaincu qu'il avait affaire à une production littéraire du Nouveau-Monde.

Tracy caractérise la science sociale avec autant d'élévation que d'exactitude. Elle est, suivant lui, la plus importante de toutes au bonheur des hommes et aussi celle « que nécessairement ils perfectionnent la dernière, parce qu'elle est le résultat et le produit de toutes les autres ». Auguste Comte ne s'exprimera pas autrement, trente ans plus tard, touchant la sociologie.

Montesquieu avait, comme on sait, défini les lois : les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. Tracy, lui, y voit simplement et non sans raison des règles prescrites à nos actions, par une autorité que nous regardons comme ayant le droit de les prescrire. Ce n'est, dit-il, que par analogie et dans un sens figuré qu'on a donné le même nom aux modes de production des phénomènes de la nature, en tant qu'ils offrent une certaine constance et semblent réglés par une autorité secrète. Mais, tout en soutenant que les lois de la nature tirent leur nom de celles de la société, il reconnaît hautement que ces dernières doivent se régler sur les premières, c'est-à-dire se conformer

aux tendances et aux facultés et partant à la vraie nature des êtres qu'elles sont destinées à régir, sans quoi elles seraient brisées par elles.

Montesquieu n'avait pas seulement traité des lois en elles-mêmes, mais encore de leurs rapports avec la nature des gouvernements et avait ainsi été amené à diviser ces derniers en gouvernements despotiques, gouvernements monarchiques et gouvernements républicains. Tracy combat cette division par des raisons assez plausibles. Suivant lui, le gouvernement despotique n'est pas un gouvernement, mais un abus du gouvernement, abus qui peut se produire non seulement sous la forme monarchique, mais encore sous la forme républicaine. Quant au gouvernement républicain, il comprend deux genres de gouvernement, le gouvernement aristocratique et le gouvernement démocratique, qui ne diffèrent pas moins l'un de l'autre que du gouvernement monarchique lui-même. En se séparant ici de Montesquieu, Tracy se rapproche, comme on voit, d'Aristote que probablement il ne connaissait pas.

Non content de critiquer cette division des gouvernements, Tracy critique les principes sur lesquels Montesquieu la fonde. Il admet bien que la crainte est le principe, sinon moteur, au moins conservateur des gouvernements despotiques ; mais il ne comprend pas ce que l'illustre publiciste veut dire, quand il fait reposer le gouvernement monarchique sur le principe de l'honneur, à moins qu'il n'entende par là l'orgueil et la vanité ; car le véritable honneur, celui qui consiste dans le témoignage d'une conscience droite, est moins le privilège des monarchies que celui des républiques.

Montesquieu semble le reconnaître lui-même, en donnant pour principe à celles-ci la vertu, sans s'apercevoir qu'il fait par là des autres gouvernements la satire la plus sanglante, puisqu'il suppose la vertu incompatible avec eux. Seulement — et ici les tendances sensualistes de l'auteur se laissent entrevoir — Tracy n'entend pas, comme Montesquieu, par le mot vertu « ce renoncement à soi-même, qui est toujours une chose pénible ». De cette vertu, qui implique l'effort et la lutte contre soi-même, Tracy n'en veut pas. Aussi il ne dédaigne pas moins l'héroïsme du monde antique que l'ascétisme du moyen âge : « J'avoue naïvement, dit-il, que je n'estime pas plus Sparte que la Trappe, ni les lois de Crète que la règle de Saint-Benoît. »

A la division des gouvernements qu'il vient de rejeter, Tracy en substitue une autre, qui lui paraît plus satisfaisante. Il les divise en gouvernements nationaux ou de droit commun et en gouvernements spéciaux ou de droit privé. Les premiers, étant fondés sur la volonté générale, sont enclins à se préoccuper des intérêts généraux, tandis que les seconds, n'ayant pour base qu'une ou plusieurs volontés particulières, inclinent à sacrifier l'intérêt de tous à celui de quelques-uns ou même d'un seul. Ajoutons que les premiers étant essentiellement naturels et rationnels, ils peuvent donner à la nature et à la raison leur plein essor, tandis que les

seconds s'en méfient et les compriment soit par la force soit par la ruse : les uns sont libéraux, les autres ne le sont pas. Mais par cela seul que les gouvernements nationaux sont favorables à la liberté, ils sont favorables au bonheur ; car la liberté n'est que le pouvoir que nous avons de faire notre volonté, de satisfaire nos désirs et d'être heureux par cela même. Cette démonstration de l'excellence du gouvernement démocratique est aussi solide qu'elle peut l'être. Quant à la conception de la liberté, qui lui sert de corollaire, elle a bien aussi sa valeur, mais une valeur relative. D'après Tracy, l'homme doit respecter la liberté de son semblable, mais ce n'est pas, comme Kant le veut, pour ne pas porter atteinte à la dignité humaine, au caractère inviolable de la personne morale, et parce que l'homme, comme le proclamaient déjà les stoïciens, est sacré pour l'homme, *homo homini sacer ;* c'est simplement parce qu'il ne doit pas nuire à son bonheur. Il motive son libéralisme autrement et par des raisons moins hautes que le philosophe allemand, et à peu près comme plus tard Stuart Mill ; mais enfin il est libéral.

L'idéal d'une société libre et heureuse une fois conçu, il s'agit de trouver les moyens de le réaliser. Le premier de ces moyens, suivant Tracy, comme suivant Montesquieu, c'est de séparer les trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire : les réunir dans la même main, ce serait vouloir organiser le despotisme. Les représentants du pouvoir législatif seront nommés, non par le suffrage universel direct, mais par le suffrage universel à deux degrés ; car, si des électeurs ignorants — et c'est le plus grand nombre — sont incapables de choisir des hommes d'Etat, ils sont très capables de connaître ceux de leurs voisins qui sauront les choisir. Quant au pouvoir exécutif, Tracy le confie, non pas à un seul homme, mais à plusieurs, sans se demander s'il est plus facile à un pouvoir multiple, et le plus souvent divisé, de gouverner un grand Etat que de commander une armée ou d'administrer une province. Enfin, à côté de ces deux pouvoirs, il en place un troisième, qui jugera soit des différends qui pourront survenir entre eux, soit des atteintes qui pourront être portées à la constitution. C'est une sorte de sénat conservateur.

La politique de Tracy, telle qu'elle est exposée dans son remarquable ouvrage, ne se rattache guère à son idéologie que par la conception de la vertu et par la conception de la liberté que nous avons signalées plus haut, et par la prédominance du raisonnement sur l'observation, de la spéculation abstraite sur l'expérience. En revanche, elle se rattache étroitement à la philosophie du dix-huitième siècle, en général, par l'amour de la liberté, de l'égalité et du progrès, qui en est l'âme, et aussi par cet optimisme excessif, qui porte l'auteur à ne voir que les beaux côtés de la nature humaine et dont dix années de révolutions n'avaient pu le guérir : « Il rend l'humanité si raisonnable, dit un écrivain moderne, qu'elle n'aurait presque pas besoin d'être gouvernée, et il n'est pas téméraire de dire qu'il manque

encore à la société construite par lui, avec un art si géométrique, d'avoir été réalisée pour paraître possible [1]. »

[1] Mignet, *Notices et Portraits*, t. I. p. 365-366.

CHAPITRE V

QUESTION RELIGIEUSE

L'ATHÉISME : SES REPRÉSENTANTS ET SES ADVERSAIRES

Le sensualisme a toujours été peu favorable non seulement à la vie morale, mais encore à la vie religieuse. Parti de la sensation contingente et relative, il a toujours été amené à nier, en même temps que le devoir, qui est la règle nécessaire et absolue de la vie, l'Être nécessaire et absolu où elle a son principe. S'il est un point sur lequel Lucrèce revienne avec complaisance, dans l'éloge enthousiaste qu'il fait de son maître Épicure, c'est qu'il a osé le premier, tout mortel qu'il était, regarder en face les puissances invisibles et attaquer leur empire usurpé. Aussi c'est de son école et de celle d'Aristippe que sont sortis Théodore l'Athée, Évhémère et les autres libres penseurs de l'antiquité. Dans les temps modernes, le sensualiste Hobbes ne se montre pas moins radical qu'Épicure : non content de ramener le devoir à l'intérêt per-

sonnel, il identifie la religion avec la superstition. Or, c'est de ce raisonneur audacieux, non de Locke, penseur modéré et peu conséquent, que relèvent, en matière de religion, la plupart des sensualistes du dix-huitième siècle, notamment Diderot et d'Holbach, et aussi leurs successeurs du temps de la Révolution. Nous avons déjà vu, en analysant l'*Esquisse* de Condorcet et les *Ruines* de Volney, de quelle haine ces deux philosophes poursuivent la religion, en général, et la religion chrétienne, en particulier, obéissant en cela moitié à la logique de leur système, moitié au ressentiment qu'avait, de vieille date, excité dans leur âme l'intolérance de l'ancien régime. D'autres, se laissant emporter à des sentiments plus violents encore, ne reculent pas devant la négation de Dieu même. Il suffit de citer Naigeon (1738-1810) que J.-M. Chénier, impatienté par son fanatisme, avait surnommé l'athée inquisiteur et qui est encore plus connu sous le nom de singe de Diderot.

Parmi les nombreux ouvrages de Naigeon, le seul qui rentre dans le cadre de cette histoire est son *Dictionnaire de philosophie ancienne et moderne* qu'il composa de 1791 à 1794. Il serait injuste de refuser à cette publication toute espèce de mérite. On y trouve plusieurs articles qui ne sont pas sans valeur, et quelques-uns qui sont vraiment remarquables; mais la plupart sont rédigés d'après la grande histoire de Brucker. Ajoutons que l'ouvrage manque de proportion : Platon, Malebranche, Leibniz — on l'a remarqué avec raison — y sont étudiés fort superficiellement, et l'histoire du catésianisme tout entier n'y tient pas le quart de la place occupée par Toland ou Dumarsais. Mais ce qui nous choque plus que l'insuffisance et la disproportion des études historiques, c'est la pauvreté des vues dogmatiques et l'audace avec laquelle elles sont exposées, sans preuves à l'appui. Suivant Naigeon, la distinction du monde physique et du monde moral est chimérique et contraire à la saine philosophie; il n'y a pas des corps et des âmes, il n'y a que des corps. Le matérialisme de Naigeon a pour corollaire le fatalisme : tout, en effet, s'il faut en croire cet auteur, s'exécute par des lois nécessaires et éternelles, et le monde ne saurait être autre qu'il n'est. Aussi juge-t-il l'homme peu différent d'un automate et le définit-il : un automate qui veut. Naigeon ne s'arrête pas là; du matérialisme et du fatalisme, il arrive bientôt à l'athéisme, sa doctrine de prédilection. Pour l'établir, il a recours à des arguments qui laisseraient peut-être quelques doutes à un autre, mais que pour son compte il trouve péremptoires. Suivant lui, pour croire en Dieu, il suffit d'être paresseux, ignorant et crédule; mais, pour être athée, comme Diderot, il faut avoir beaucoup observé et beaucoup réfléchi. Avec cette belle manière de raisonner, on prouverait tout aussi bien la non-existence du monde que la non-existence de Dieu : c'est, en définitive, un appel à l'autorité, non à la raison.

Le nom de Naigeon appelle naturellement celui

de Sylvain-Maréchal (1750-1803), qui fut, comme lui, un infatigable prédicateur d'athéisme, durant toute la période révolutionnaire. Dès la veille de la Révolution, il publia son *Almanach des honnêtes gens,* où il remplaçait les saints et les saintes du calendrier par les hommes célèbres de tous les temps. — On voit que, sur ce point, Auguste Comte n'a pas eu le mérite de l'invention. — Il fut, en sa qualité d'ami de Chaumette, le véritable pontife de la déesse Raison, et composa une multitude de discours et de poésies, qui étaient comme les sermons et les antiennes de ce nouveau culte. Sous le Directoire, il entra dans la conspiration de Babeuf, et écrivit, à cette occasion, le *Manifeste des Égaux,* où il demande qu'il n'y ait plus d'autres différences, entre les hommes, que celles de l'âge et du sexe et qu'ils aient tous la même ration en fait d'aliments. Il composa un peu plus tard le *Code d'une société d'hommes sans Dieu,* qui parut en 1797; le *Culte et la loi des hommes sans Dieu,* qui parut en 1798, et enfin le *Dictionnaire des athées,* qui fut publié en 1799.

Il est difficile de dégager des œuvres de Maréchal quelque chose qui ressemble à une théorie, et de produire, à l'appui, des considérations qui ressemblent à des preuves. Dire, comme il le fait :

> J'attends, pour croire en Dieu, que David me l'ait peint,

c'est donner une preuve de sa non-existence des plus enfantines; car c'est dire que l'Être suprasensible n'existe pas, parce qu'il ne tombe pas sous

les sens. Une preuve non moins puérile est celle qui consiste à nier l'existence de Dieu comme incompatible avec le principe de l'égalité républicaine :

> Debout, respecte-toi, connais ce que tu vaux,
> N'adore pas un Dieu : tu n'as que des égaux.

Ses preuves historiques ne valent pas mieux que ses preuves dogmatiques : il met, dans son *Dictionnaire des athées,* Socrate et Platon, Descartes et Leibniz, Pascal et Bossuet. Que dis-je? Il y met Jésus-Christ lui-même. — Il est impossible, comme on voit, de pousser plus loin le dévergondage de l'imagination [1].

Nous ne voulons pas discuter longuement les opinions que nous venons d'exposer. A quoi bon raisonner contre des gens qui ne raisonnent pas et opposer les arguments de la *Théodicée* de Leibniz aux pauvretés métaphysiques d'un Naigeon et d'un Maréchal ? Ce serait vraiment leur faire trop d'honneur. Bornons-nous à dire que ces auteurs ne professent l'athéisme que faute de se rendre compte de ce qu'ils pensent nécessairement. Ils pensent nécessairement, comme chacun de nous, que tout effet a une cause et que, de cause en cause, il faut bien remonter jusqu'à une cause première, sans quoi l'être serait sorti du non-être. Mais s'ils admettent une cause première, ils l'identifient avec la

[1] V. sur Naigeon et Maréchal, Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle,* et Franck, *Dictionnaire philosophique.*

matière, c'est-à-dire qu'ils lui refusent précisément les qualités que cette cause première doit avoir pour expliquer tous les effets que nous voyons. La même nécessité logique qui nous défend de faire sortir l'être du non-être, nous défend, en effet, de faire sortir un plus haut degré d'être d'un degré moins haut ; car ce surplus d'être, qui serait dans l'effet, sans être dans la cause, serait également un effet sans cause. Il ne faut donc pas chercher la cause première dans un être brut et inanimé ; car il serait impossible d'en faire sortir la vie et l'intelligence : — c'est la condamnation de l'athéisme. — Ajoutons qu'il ne faut pas la chercher dans un être seulement doué de vie ; car il serait impossible d'en dériver l'intelligence et la liberté : — c'est la condamnation du panthéisme. — Il ne faut la chercher que dans un être à la fois vivant et intelligent, conscient et libre : — c'est la justification du théisme, tel que nous le comprenons et tel que l'ont compris les plus beaux génies dont la philosophie s'honore.

L'athéisme ne se déchaînait pas seulement dans les livres, il éclatait aussi dans la pratique de la vie. Aux déclamations anti-religieuses de Maréchal et de Naigeon, répondaient les actes sacrilèges dont Chaumette et les Hébertistes donnèrent le signal et qui entraînèrent presque partout la dissolution des mœurs et l'oblitération de la conscience publique. Qu'attendre d'une nation chez laquelle le sentiment religieux, si étroitement lié au sentiment moral, était outragé sur toute la face du territoire et où

l'on semblait s'acharner a en effacer jusqu'aux derniers vestiges ? Robespierre, qui professait le déisme de Rousseau, essaya de réagir contre ces actes impies, soit en faisant décréter l'existence de l'Être suprême, soit en organisant des fêtes appropriées, et les théophilanthropes entrèrent un peu plus tard dans la même voie.

Mais, après la mort du dictateur, le torrent d'impiété et de licence qu'il avait essayé de contenir, reprit son cours : « On ne lisait pas à Sodome et à Gomorrhe, dit Mercier, les livres que l'on imprime et que l'on vend au Palais-Egalité. Mettez une plume dans la griffe de Satan ou du mauvais génie ennemi des hommes, il ne pourra faire pis [1]. » Ce n'était pas seulement dans la vie privée, c'était encore dans la vie publique que les mauvaises passions se donnaient carrière. Déjà Anacharis Clootz, qui se disait l'apôtre du genre humain, avait enseigné un socialisme athée et cosmopolite, assez analogue à celui dont la Commune a, de nos jours, arboré le drapeau. Déjà Marat, dans l'*Ami du Peuple*, et Chaumette, au sein de la Commune, s'étaient élevés avec fureur contre l'aristocratie des riches et avaient appelé de leurs vœux le jour où le niveau de la loi règlerait celui des fortunes. Toutes ces rêveries vagues, mais redoutables, se développèrent, se précisèrent et prirent corps dans la tête de Babeuf. Ce personnage vulgaire eut, comme on sait, la prétention de « dire le fin mot, l'*à quoi bon*

[1] Mercier, *Le Nouveau Paris*, t. III, p. 105, 144, 169.

de la Révolution », qui était, suivant lui, de substituer à l'égalité chimérique dont les endormeurs berçaient le peuple, l'égalité réelle. Non content de prêcher la communauté des biens, il essaya de la réaliser par le fer et par le feu, et paya de sa tête son audacieuse entreprise [1].

Tant de folies finirent par soulever l'opinion publique. Elle trouva des organes véhéments non seulement dans le camp de la réaction, mais encore dans celui de la Révolution. Nous nous contenterons de signaler, parmi les premiers, Rivarol, et, parmi les seconds, de Lisle de Sales.

De Lisle de Sales [2], qui est aujourd'hui presque oublié, avait écrit près de cent volumes ; car on peut dire de lui ce qu'il disait lui-même d'un de ses pseudonymes, que « le cours libre de sa plume était aussi nécessaire à sa main que le mouvement de la systole et de la diastole à son cœur [3]. » Bien plus, il s'était flatté d'avoir résolu, dans ses nombreux ouvrages, toutes les questions que peut se poser l'humaine intelligence :

> Dieu, l'homme, la nature, il a tout expliqué,

avait-il écrit sous son buste ; à quoi un malin ajouta :

> Mais personne avant lui ne s'en était douté.

[1] Voir, sur Babeuf, Janet, *Origines du socialisme contemporain*, p. 133.
[2] Né à Lyon, en 1743, mort en 1816.
[3] *Mémoires de Candide*, p. 32.

Mais ces petits travers de l'écrivain lyonnais étaient compensés par une qualité précieuse, le courage. Persécuté, sous l'ancien régime, pour la hardiesse de ses opinions, emprisonné sous la Terreur, pour ses appels à la tolérance, il avait osé seul, sous le Directoire, protester contre la déportation des victimes de fructidor et contre la radiation de Carnot, de Barthélemy, de Pastoret, de Sicard et de Fontanes, de la liste des membres de l'Institut.

Quelques années après, de Sales publia un opuscule, aujourd'hui peu connu, et qu'on ne trouve plus guère qu'à la Bibliothèque nationale, intitulé : *Mémoire en faveur de Dieu,* par le citoyen de Sales, an X. Il y fait d'abord remarquer qu'il a déjà plaidé et perdu deux excellentes causes et qu'il va maintenant en plaider une troisième, qui n'est pas moins bonne et qu'il n'espère pas gagner non plus, malgré la grandeur et la majesté de son client. C'est celle de Dieu, banni depuis bientôt dix ans de cette France, que son culte a si longtemps fait fleurir et qui, pour l'avoir supprimé, pourrait bien être frappée de malédiction.

De Sales s'élève ensuite contre l'athéisme qui, après avoir envahi et dominé l'Egypte, à une certaine époque, a apparu pour la seconde fois dans le monde, sous les auspices de certains sophistes du dix-huitième siècle que le fanatisme des prêtres avait aigris et qui s'étaient jetés dans l'extrême opposé. On l'a vu, dit-il, déployer ses fureurs, avec une audace pleine d'impudence, en 93, alors que

l'évêque de Paris et celui de Périgueux remplaçaient sur leur tête la mître sacrée, par le vulgaire bonnet rouge; alors que des misérables, sortis de la lie du peuple, après avoir pillé l'église de Saint-Germain-des-Prés, venaient, ivres d'impiété et de vin, parader, en dansant la carmagnole, devant la Convention, qui applaudissait à leur ignoble conduite. C'est de l'irréligion et des encouragements qui lui ont été donnés qu'est sortie l'immoralité qui a fait alors et depuis tant de ravages. C'est depuis lors qu'on a vu, sans s'émouvoir, des productions ordurières que Messaline elle-même ne pourrait lire, sans se voiler le visage, s'étaler effrontément aux yeux de la jeunesse et flétrir et sécher dans leur fleur les nouvelles générations.

Non content de signaler le mal, notre auteur indique le remède qu'il convient d'y apporter. Il veut qu'on relève les croyances religieuses, qui ont à la fois un grand fonds de vérité et une incontestable utilité. En même temps, en effet, qu'elles sont la consolation des uns, elles sont la sauvegarde des autres; car, sans elles, la morale, dépourvue de sanction, perd son empire sur l'âme, et les passions ne connaissent plus de frein. Mais de quelles croyances s'agit-il ? De celles qui constituent la religion naturelle et que les robespierristes et les théophilanthropes ont professées ? Nullement. Suivant de Sales, la religion naturelle est le critérium qui nous permet d'apprécier le plus ou moins de perfection des religions positives; mais elle n'est pas par elle-même une religion positive et suffisante. Il faut, pour dominer et régir les peuples, une religion auguste, qui plonge ses racines dans un passé lointain et dont le culte se confonde avec celui des aïeux de qui on l'a reçue en héritage. C'est assez dire que de Sales reconnaît l'excellence et l'efficacité du christianisme et qu'il est partisan de la restauration des cultes. Mais il est également partisan de leur liberté et refuse positivement à l'État le droit de persécuter qui que ce soit pour ses opinions religieuses.

Rivarol, qui s'était montré, en 1788, dans ses *Lettres à Necker*, un adversaire si décidé des religions positives, fut amené, vers la fin de sa vie, soit par l'influence du parti royaliste auquel il appartenait, soit par l'expérience de dix ans de révolutions, à professer une opinion toute contraire. Après avoir si vivement reproché à Necker de se préoccuper de l'utilité de la religion plutôt que de sa vérité, il se place précisément au même point de vue, qui est celui de l'homme d'État plutôt que du philosophe. Il remarque d'abord que nous n'avons que deux moyens de répression contre les crimes, la justice et la religion : la justice, quand ils sont avérés, et la religion, quand ils sont latents. Puis, il ajoute que tout politique clairvoyant doit user de l'un et de l'autre de ces moyens. Se priver du dernier, comme un rêveur peut être tenté de le faire, c'est se priver du frein le plus puissant des passions; c'est rejeter le plus utile supplément de la justice humaine. Non content d'affirmer l'efficacité de la religion, Rivarol l'explique et l'explique

d'une manière très plausible : « Elle charge, dit-il, les devoirs de tant de prix et les prévarications de tant de peines, qu'elle peut donner au cœur humain un penchant impérieux pour le bien et une horreur invincible pour le mal. » C'est alors, ajoute-t-il, que « la politique, forte d'une si haute alliée et s'appuyant de telles craintes et de telles espérances, peut se promettre d'établir dans le monde moral les mouvements réguliers et la tranquille administration de la nature [1]. »

Les hommes, même les plus cultivés, dit Rivarol, sont encore mieux retenus par la crainte que par la raison. Que dire des hommes grossiers, qui n'ont que des passions et point de raison ? Seule la religion peut les adoucir et les discipliner, par la magie qu'elle porte en elle, comme elle a jadis adouci et discipliné les barbares, puisqu'aussi bien ils constituent l'élément barbare caché dans les bas-fonds de toute société. Bien plus, seule elle peut les rendre heureux, en même temps que vertueux, et procurer à la fois leur bien particulier et celui de la société tout entière. Seule, en effet, elle possède des trésors d'affection non seulement pour l'infortuné, mais encore pour le coupable ; si elle console l'un, elle relève l'autre, en le réconciliant avec le principe de toute justice et en le faisant rentrer sous les lois de l'ordre universel.

Cette influence salutaire que la religion exerce sur la vie individuelle, comme sur la vie sociale,

[1] *Rivarol*, tome I, page 328.

une philosophie quelle qu'elle soit pourrait-elle l'exercer ? A cette question, Rivarol répond négativement. Par cela seul qu'une philosophie est un simple corps d'idées abstraites que le feu du sentiment n'anime pas, elle n'a sur l'individu voué au travail manuel et tout entier aux sensations animales aucune prise : dès que le frein de la religion cesse de le retenir, il s'abandonne à ses mauvais instincts. D'un autre côté, elle développe chez les masses, qui ne la comprennent pas et qui l'interprètent mal, un esprit d'indocilité et d'indépendance, incompatible avec le bon ordre des sociétés, tandis que les religions, en se propageant dans le monde, y laissent une sorte de sentiment pieux, qui s'allie naturellement avec la tranquillité publique.

On a dit, de nos jours, que l'incrédulité n'est pas un article d'exportation ; Rivarol dirait volontiers qu'elle n'est pas non plus un article de circulation. Inoffensive peut-être chez les esprits cultivés et dans les hautes régions sociales, elle est funeste, suivant lui, chez les gens grossiers et dans les classes inférieures. C'est, dit-il, ce que tous les hommes supérieurs comprennent. Aussi, dans les têtes vraiment politiques, l'incrédulité ne se sépare pas du silence. Au lieu de se déchaîner, à l'exemple de Diderot et des encyclopédistes, contre les institutions religieuses, Rivarol, comme on voit, imiterait plutôt à leur sujet la réserve de Buffon et de Montesquieu. C'est un esprit émancipé, qui a été assagi par la vie. Il s'inspire du même sentiment,

quand il affirme qu'il ne faut pas démontrer la religion, mais l'aimer et l'honorer comme une puissance éminemment bienfaisante et respectable. La démontrer, ce serait, dit-il, la rabaisser; car ce serait la mettre au rang de la physique et de la géométrie, en un mot, d'une science quelconque, pendant qu'elle est plus et mieux que cela. Elle appartient, en effet, non à la catégorie de la science, mais à celle de la poésie, c'est-à-dire à la catégorie des choses qui s'adressent, non à l'esprit, mais au cœur, et qui sont affaire, non de démonstration, mais d'amour. C'est le langage que le mystique Saint-Martin parlait dans le même temps et que de Maistre, Bautain et d'autres philosophes catholiques parleront plus tard.

Les sentiments de de Lisle de Sales et de Rivarol ne leur étaient pas particuliers. C'était ceux de bon nombre de politiques et d'écrivains de l'époque, les uns attachés de tout temps à la tradition, les autres revenus à elle sous l'influence des événements. C'était ceux de Camille Jordan et de Royer-Collard, qui voyaient dans la religion le complément des lois et le fondement des sociétés; c'était ceux de Mercier, qui se déclarait tenté de faire comme le Sicambre Clovis, de brûler ce qu'il avait adoré et d'adorer ce qu'il avait brûlé; c'était ceux de La Harpe qui, après s'être donné le luxe de paraître au Lycée coiffé du bonnet rouge, eut le tort de faire une conversion trop bruyante et de mettre un emportement d'un goût douteux au service de ses convictions de fraîche date. C'était une nouvelle

orientation des esprits qui commençait et dont le *Génie du christianisme* et le Concordat devaient marquer le dernier terme.

Après avoir étudié les principaux ouvrages que la philosophie sensualiste produisit, pendant la Révolution, il nous resterait à retracer l'influence quelle exerça soit sur les lettres, soit sur les sciences, durant la même période. C'est à elle que se rattache ce que Sainte-Beuve appelle la littérature de l'an III, « littérature un peu sombre et un peu abstraite, dit-il, mais distinguée, qui révère Siéyès comme son grand pontife caché, qui peut montrer Garat comme le plus brillant de ses prosateurs, et Cabanis comme son Vicq-d'Azir, son physiologiste éloquent. » Daunou, J.-M. Chénier, Ginguené et bien d'autres la représentent avec distinction, soit dans leurs ouvrages, soit dans la *Décade philosophique*. André Chénier lui-même, qui la précède de quelques années et qui s'en distingue par son heureuse et brillante imagination, s'en rapproche à d'autres égards. Il n'est, en effet, à tout prendre, comme on en peut juger par ses élégies et par son *Hermès,* imité de Lucrèce, qu'un épicurien d'un cœur élevé, et les vers que lui dicte sa Muse païenne n'ont de commun que la grâce et la fraîcheur avec ceux que la Muse chrétienne devait, trente ans plus tard, inspirer à Lamartine. Les savants étaient acquis plus complètement encore que les lettrés à la philosophie régnante. Le prince de la chimie, Lavoisier, déclarait en tête de son livre, que c'était aux vues de Condillac sur les signes qu'il devait

l'idée de sa nomenclature ; le prince de la physiologie, Bichat, dans ses *Recherches sur la vie et la mort,* ne se séparait pas sensiblement de la philosophie de son époque, et Pinel, Lalande, Laplace figuraient parmi ses adhérents. D'ailleurs, l'idéologie, se donnant elle-même, par l'organe de son fondateur, pour la préface de la grammaire, de l'économie politique et de la législation, et pour une introduction à la physique, à la géométrie et à l'algèbre, était faite pour grouper autour d'elle les grammairiens, les économistes, les jurisconsultes, les physiciens, les géomètres, en un mot, les savants de toutes les catégories et de toutes les provenances ; elle devait être et elle fut pour un temps ce que le positivisme, qui n'est que le condillacisme renouvelé, tend de plus en plus à devenir de nos jours, la philosophie des esprits livrés aux travaux scientifiques.

C'est là un point que nous ne pouvons qu'effleurer et que nous laissons au lecteur le soin d'approfondir ; car nous avons hâte de retracer les luttes que les philosophies dissidentes, telles que le rationalisme, le mysticisme et le traditionalisme, engagèrent contre la doctrine de la sensation et de signaler les résultats auxquels elles aboutirent.

TROISIÈME PARTIE

DOCTRINES DISSIDENTES

CHAPITRE PREMIER

PHILOSOPHIE RATIONALISTE

Le Rationalisme critique en France : Kinker et Villers. — Le Rationalisme dogmatique : De Lisle de Sales et Rivarol.

Le rationalisme, auquel a de tout temps incombé le devoir de défendre les vérités absolues qui constituent le patrimoine moral du genre humain, était descendu, pendant la Révolution, des hauteurs de la spéculation, pour se concentrer dans la sphère de la vie pratique ; il avait cessé de se préoccuper des principes théoriques de la raison, pour se consacrer à la réalisation des doctrines politiques qui en dérivent, et ses efforts avaient eu pour premier résultat la Déclaration des droits de l'homme. Ces droits supposent, en effet, que l'homme n'est pas un être purement sensitif, mais un être raison-

nable et libre; qu'il n'est pas un animal comme un autre, mais une personne, c'est-à-dire qu'il est sa fin à lui-même et qu'on ne peut pas user de lui comme d'une simple chose et d'un simple moyen. Or, c'est là une doctrine qui n'est pas seulement anti-sensualiste, mais qui est rationaliste au premier chef. Non contentes de proclamer ces droits imprescriptibles, nos grandes assemblées révolutionnaires les firent passer dans nos constitutions et dans nos lois et amenèrent ainsi, chez nous, une transformation complète soit dans l'organisation de l'État, soit dans celle de la famille. Bien plus, elles tentèrent, à un certain moment, de les propager parmi les autres peuples de l'Europe, et ce qui rendit cette propagande si contagieuse, c'est qu'un italien ou un espagnol, un russe ou un allemand, n'avaient besoin que d'entendre énoncer de tels droits pour sentir, à l'instant, qu'ils étaient conformes à la nature et avoués par la raison.

La Déclaration des droits se suffisait sans doute à elle-même, au point de vue politique; mais elle laissait à désirer au point de vue philosophique : elle manquait à la fois de fondement et de couronnement. Elle aurait dû, en effet, avoir pour fondement une théorie approfondie de la volonté libre et de la raison absolue, sans lesquelles il n'y a pas de droit. Or, cette théorie ne fut tentée par aucun des philosophes du temps. Elle aurait dû, en outre, avoir pour couronnement la doctrine de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, qui, en donnant aux actions de l'homme une sanc-

tion parfaite et définitive, lui fait envisager l'ordre social comme un fragment de l'ordre universel et en seconde puissamment la réalisation. Or, si cette doctrine avait été esquissée par Rousseau, nous en trouvons à peine quelques traces chez les philosophes contemporains de la Révolution. Nous voyons, en grand nombre, à cette époque, des rationalistes pratiques et plus ou moins inconscients; de rationalistes spéculatifs et ayant le sentiment profond de la mission qu'ils remplissent, nous n'en voyons presque pas. Bien plus, la nécessité qu'il y en ait n'apparaît alors clairement qu'à bien peu de personnes. C'est ce qui ressort de la manière dont fut accueillie, au Conseil des Cinq Cents, la proposition faite par Marie-Joseph Chénier (1796), de transférer les restes de Descartes au Panthéon. Elle fut combattue par Mercier [1], qui avait pourtant concouru autrefois, avec Thomas et Gaillard, pour l'éloge du grand rationaliste et qui était resté un des rares fidèles de la doctrine des idées innées, et son discours produisit assez d'impression sur l'assemblée pour faire ajourner, c'est-à-dire enterrer le projet du poète législateur [2]. C'est ce qui ressort également de la manière dont furent appréciés, soit à l'Institut, soit dans les journaux du temps, les premiers travaux relatifs à

[1] V. le discours de Mercier dans son *Tableau du nouveau Paris*, t. VI.

[2] V. dans la *Revue de France* (septembre 1879), un intéressant article de M. Bouillier, intitulé : *Descartes et le Panthéon*.

la philosophie de Kant. Cependant le kantisme arrive bientôt, malgré les difficultés que lui opposent les circonstances, à conquérir un certain nombre d'adhérents, et le cartésianisme conserve encore plus d'un représentant distingué.

I

LE RATIONALISME CRITIQUE EN FRANCE : KINKER ET VILLERS

Né, en plein dix-huitième siècle, du scepticisme de Hume et du rationalisme de Rousseau, le kantisme répondait, par son caractère à la fois scientifique, moral et libéral, aux meilleures aspirations du temps et semblait fait pour être la philosophie de la Révolution. C'est ce que parut comprendre, en 1794, l'alsacien Muller, quand il se proposa de propager le kantisme en France, afin d'y répandre comme un souffle de haute moralité et de donner à nos libres institutions un fondement théorique que le matérialisme ne pouvait leur fournir. Mais la mort de ce professeur distingué, survenue en 1795, l'empêcha de mettre son projet à exécution [1]. Néanmoins, le kantisme pénétra peu à peu chez nous. Déjà les Mémoires de l'Académie de Berlin, qui étaient écrits en français, avaient commencé à le faire connaître. La traduction des

[1] V. la *Revue philosophique* de Ribot (juillet 1888).

Observations sur le sentiment du beau et du sublime (1796), puis celle d'*Un Projet de traité de paix perpétuelle* (1798) et celle de la *Théorie de la pure religion morale* (1800), le mirent plus directement en rapport avec le public philosophique de notre pays [1]. Enfin les savants travaux de Gérando (1799-1800), le célèbre ouvrage de Villers (1801), ainsi que la traduction de l'opuscule de Kinker sur la critique de la raison pure (1801), appelèrent encore plus fortement sur lui l'attention des français éclairés.

L'opuscule de Kinker, traduit du hollandais par Le Fèvre, fut assez bien accueilli par l'Institut et donna lieu à des discussions intéressantes, bien qu'un peu confuses, entre des gens qui ne connaissaient guère mieux l'allemand que la doctrine de Kant. Celui qu'on peut regarder comme le chef de la philosophie française, à cette date, le laborieux Tracy ne dédaigna pas de consacrer à ce livre un long travail qu'il lut à la savante Compagnie, le 7 et le 30 floréal, an X, et qui a été reproduit dans le tome IV de ses Mémoires. C'était le sensualisme français, avec ses habitudes d'observation et d'analyse, qui résistait, non sans vigueur, aux premières attaques de l'idéalisme spéculatif et aventureux de l'Allemagne, et qui opposait à ses vastes synthèses des critiques, qui ne sont pas toujours fondées, mais qui sont toujours empreintes de la précision et de la netteté particulières à l'esprit de notre nation.

[1] *Revue philosophique* (octobre 1888), p. 416.

Tracy établit d'abord un parallèle entre l'état de la philosophie en Allemagne et son état en France. Suivant lui, il y a encore en Allemagne des chefs d'école et de secte, comme il y en avait dans l'antiquité; il y a des leibnitziens et des kantiens, comme il y avait autrefois des platoniciens et des péripatéticiens, et les uns et les autres jurent encore sur la parole du maître. En France, au contraire, les chefs d'école sont inconnus; car Condillac, auquel on donne quelquefois ce titre, a fondé une méthode, non un système, une méthode qui consiste précisément à se borner à l'étude des faits, sans se permettre de les systématiser. Aussi, pendant qu'ailleurs on spécule à la fois sur la métaphysique, la morale et la politique, c'est-à-dire sur l'ensemble des choses, chez nous, on se contente d'observer les faits et d'expérimenter. — Si plausibles que ces considérations puissent paraître, elles prêtent le flanc à plus d'une objection. Se borner, comme le veut Tracy, à étudier les faits, sans jamais les coordonner en système, c'est faire de l'empirisme, non de la science; car la science n'étudie les faits que pour s'élever aux théories et, quand les vraies théories sont impossibles, elle imagine des hypothèses, c'est-à-dire des théories provisoires, plutôt que de s'en tenir à des faits épars et sans lien entre eux. Faire de la politique, sans se préoccuper de la morale, et de la morale, sans se préoccuper de la métaphysique, et reculer constamment devant une conception générale des choses, c'est se condamner à considérer isolément

les diverses parties de la réalité et à faire abstraction des rapports qui les éclairent et les expliquent. Aussi Condillac lui-même a-t-il eu, quoi qu'en dise notre auteur, son système, en même temps que sa méthode; car il a subordonné toutes ses idées à un seul principe, au principe de la sensation transformée. Bien plus, il a été, lui aussi, un vrai chef d'école, et un chef si autorisé, que la plupart de ses disciples ont accepté, en quelque sorte sur parole, le principe de sa philosophie Ajoutons que, bien loin de s'en tenir à l'observation des faits, Tracy lui-même a tenté de les subordonner à quelques idées maîtresses, et de faire de l'idéologie, de la grammaire, de la logique et des autres parties de la connaissance humaine un seul et même corps, réhabilitant ainsi dans la pratique cet esprit de système qu'il lui avait paru bon de condamner dans la spéculation.

Une fois entré dans l'étude détaillée du système de Kant, Tracy se montre plus exact et plus pénétrant. Il remarque d'abord que ce système nous étant présenté comme une rénovation de l'esprit humain, il doit reposer sur la connaissance de l'esprit humain lui-même, c'est-à-dire sur l'idéologie. Il examine ensuite en quoi l'idéologie de Kant consiste et se demande ce qu'elle vaut. Il prend les vues du philosophe allemand sur la sensibilité, sur l'entendement et sur la raison, les rapproche de ses vues propres, et en fait ressortir les défauts prétendus ou réels. Kant, dit-il, définit la sensibilité la faculté de recevoir des impressions immé-

diates des objets sensibles, et il a raison; mais il a tort d'en faire une faculté purement passive. Quand, en effet, les objets agissent sur la sensibilité, celle-ci réagit sur eux, sans quoi il n'y aurait pas de perception, comme cela arrive dans la syncope, dans le sommeil et dans la simple distraction.

Quant à l'entendement, Kant le définit la faculté que nous avons de réunir les impressions diverses des objets sensibles et d'en former des conceptions auxquelles nous rapportons les perceptions particulières et immédiates, et il le déclare actif. — Tracy fait observer, non sans finesse, que le philosophe allemand réunit ici, sous une même dénomination, la faculté de *concraire* et celle d'abstraire, la faculté de former l'idée totale d'un individu, en combinant des perceptions partielles, et celle de former l'idée d'un genre ou d'une espèce, en réunissant des perceptions particulières, c'est-à-dire l'imagination, d'une part, et la généralisation, de l'autre. Il remarque aussi que Kant néglige, dans sa classification, une opération capitale, celle de juger, c'est-à-dire d'apprécier les rapports de convenance ou de disconvenance que peuvent avoir entre elles les idées combinées ou réunies, ce qui constitue, dans son idéologie, une lacune importante.

Une théorie de Kant que Tracy attaque non moins vivement que la précédente, c'est celle qui porte sur la distinction des vérités pures et des vérités empiriques. Suivant Kant, il y a deux sources

d'où découlent toutes nos connaissances, les facultés inhérentes à notre être et leur application aux objets. Or, nos connaissances pures découlent de la première et nos connaissances empiriques de la seconde. Ici, Tracy s'arrête et se récrie contre ce qu'il appelle une épouvantable équivoque. Sans doute, dit-il, il y a deux principes de connaissance, les facultés des êtres sentants et les propriétés des êtres sentis; mais nos connaissances dérivent de leur concours : il n'y en a aucune qui provienne de nos facultés seules, abstraction faite de leurs objets.

Nous ne voulons pas discuter en détail toutes les objections que Tracy élève contre le système de Kant. Nous ferons seulement remarquer que ce dernier, bien loin de méconnaître le jugement, comme le prétend son adversaire, distingue avec profondeur les produits de cette faculté, sous les noms de jugements analytiques et de jugements synthétiques, et que si les connaissances pures dont il parle ne se manifestent pas en nous indépendamment de la connaissance des objets, elles constituent les lois mêmes qui président à cette connaissance.

Malgré cela, la critique de Tracy n'est pas indigne de ce philosophe. Elle contribua certainement, avec les savants mémoires de Gérando et avec les mémoires un peu diffus et un peu confus de l'honnête Mercier, qui avait cru devoir prendre fait et cause pour le penseur allemand, à répandre parmi nous la connaissance des doctrines kantiennes.

Quelques mois avant la publication du livre de Kinker, Charles de Villers avait fait paraître le sien, qui remua tout autrement les esprits. Né, en 1765, à Boulay, en Lorraine, d'une famille protestante, Villers s'était d'abord enthousiasmé pour la Révolution; mais il ne tarda pas à se tourner contre elle. Il était alors capitaine d'artillerie. Obligé de renoncer à sa carrière et de chercher un refuge en Allemagne (1792), il s'assimila si bien, durant le séjour qu'il y fit, la langue et la littérature germaniques qu'il put être nommé, à un certain moment (1811), professeur à l'Université de Gœttingue. Il mourut en 1816, laissant plusieurs ouvrages importants : ses *Lettres westphaliennes sur plusieurs sujets de philosophie, de littérature et d'histoire* (1797); sa *Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la Philosophie transcendantale* (1801), et son *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réforme de Luther,* qui fut couronné par l'Institut, en 1804, et qui a eu cinq éditions.

La *Philosophie de Kant* — le seul ouvrage de Villers dont nous voulons nous occuper — est précédé d'une préface, où l'auteur avertit ses lecteurs de ne pas se laisser rebuter par les formules abstruses du philosophe allemand et par son langage technique. Ce langage et ces formules offrent, suivant lui, plus d'avantages que d'inconvénients. Chaque science, dit-il, a sa langue propre, qui lui sert à rendre avec plus de précision et de rigueur les idées qui rentrent dans son domaine. On ne voit pas dès lors pourquoi la philosophie n'aurait pas la

sienne et pourquoi elle serait tenue de s'exprimer avec élégance pour se faire accueillir. Il est à peu près aussi essentiel, ajoute-t-il spirituellement, à un métaphysicien d'écrire élégamment qu'à un général d'armée de danser avec grâce.

L'ouvrage de Villers se divise en deux parties. La première contient, sous le titre de notions préliminaires, une sorte d'introduction à l'exposition de la doctrine kantienne; la seconde renferme cette exposition même.

L'auteur débute par des vues sur la philosophie en général, qui offraient, à leur date, une véritable nouveauté, et qui soutiendraient encore aujourd'hui la comparaison avec celles que nos plus célèbres rationalistes ont émises depuis sur la même matière. Il met à nu, aussi nettement que Cousin l'a fait plus tard, la racine profonde et cachée de la philosophie. Il la trouve dans le besoin désintéressé de connaître et de relier entre elles toutes ses connaissances, qui distingue non seulement l'homme de l'animal, mais encore l'homme réfléchi de l'homme ordinaire, et qui le porte à remonter, de pourquoi en pourquoi, jusqu'à un principe devant lequel tout pourquoi s'arrête et qui a pour caractère d'être inconditionnel et absolu. C'est sous l'impulsion de cet attrait irrésistible vers le grand savoir, que l'homme connaît et apporte dans l'hétérogénéité de ses connaissances l'homogénéité qui en fait un tout vivant et harmonieux.

Parmi les philosophes, les uns ont demandé l'explication totale et suprême des choses aux sens et

à l'expérience ; les autres, à la raison et à la spéculation. La doctrine des premiers est, suivant Villers, une doctrine commode, mais puérile, qui marque partout l'enfance des individus et des sociétés. Elle est fort proche parente de cette physique, qui voit dans la lune un disque d'argent et dans le soleil un globe d'un pied de diamètre. La doctrine des seconds est plus abstruse, mais beaucoup plus satisfaisante ; car elle s'appuie sur des principes d'une solidité incontestable, et qui ont pour caractères l'universalité et la nécessité. L'expérience, en effet, ne nous donne qu'une certitude analogique et approximative, tandis que la raison nous procure une certitude apodictique et absolue. La certitude du retour alternatif du jour et de la nuit, dans l'espace de 24 heures, avait été tenue longtemps pour absolue, sur la foi de l'expérience : elle a été détruite par la découverte des régions polaires. Mais il ne saurait en être de même de celle des vérités rationnelles : nulle découverte n'ébranlera jamais la certitude que tout ce qui arrive a une cause et que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. Non seulement de tels axiomes sont vrais toujours et partout, mais leur contraire est absurde et implique contradiction : « Sent-on, s'écrie Villers, la puissance irrésistible de conviction avec laquelle ces axiomes se présentent et se font adopter ; l'autorité despotique avec laquelle ils forcent à convenir de leur universalité et de leur nécessité ? Sent-on l'absolu et l'inconditionnel, qui est

caché en eux ? Aperçoit-on la lumière qui éclate, dès qu'ils se montrent [1] ? »

Non content de défendre le rationalisme en lui-même, Villers montre qu'il a toujours constitué l'essence de la philosophie, tandis que l'empirisme n'y a jamais été qu'un accident. Il apparaît, en effet, dès l'âge d'or de la pensée grecque, dans cet ensemble de règles universelles et nécessaires, qui constituent la logique formelle et qui sont comme la législation éternelle des intelligences ; dans les spéculations métaphysiques relatives à Dieu, à l'âme et au monde — qu'elles aient du reste un caractère positif ou un caractère négatif — et aussi dans les principes fondamentaux qui doivent régir les hommes en société et qui ont pour essence le devoir. Quant à l'empirisme, il n'a joué qu'un rôle secondaire dans l'histoire de la philosophie. Il domine, il est vrai, en France, à l'heure qu'il est, mais c'est là un fait qui ne tire pas à conséquence. Dans un pays aussi anti-métaphysique, dit Villers, qui n'est pas précisément tendre pour ses compatriotes, devait triompher une philosophie aussi peu métaphysique que possible, celle de Locke, devenue moins métaphysique encore entre les mains de Condillac, une philosophie qui cherche l'explication des choses, non dans les principes, mais dans les faits ; non dans les faits les plus supra-sensibles, mais dans un fait sensible entre tous, dans la sensation.

[1] Villers, *Philosophie de Kant*, p. 215, 216.

C'est, en effet, par la sensation transformée que l'empirisme français rend compte de tout, sans se demander en vertu de quelles lois et par l'action de quelle force elle se transforme et comment le principe de contradiction, celui de raison suffisante, celui de causalité, avec leurs caractères d'universalité et de nécessité, peuvent dériver de la sensation particulière et contingente. Ajoutons, dit très bien Villers, que tout rapporter aux sens en métaphysique, c'est se condamner à tout rapporter au plaisir ou à l'intérêt en morale. Admettre le fait seul, dans la spéculation, conduit à admettre le fait seul, dans la pratique. La morale cesse dès lors d'être législatrice, pour devenir simplement observatrice et historienne. Comment, en effet, en partant de la doctrine du fait, c'est-à-dire de l'expérience, s'élèverait-on aux concepts universels et nécessaires du devoir et du bien, qui sont le fond de la raison pratique ?

Les principes de la raison une fois établis, on a vu avec quelle vigueur, à l'encontre de l'empirisme, Villers cherche à les expliquer, en se plaçant au point de vue, non plus du rationalisme en général, mais d'un rationalisme particulier, qui est le rationalisme critique. Platon, dit-il, rendait compte des vérités rationnelles par la réminiscence ; Descartes, par l'action perpétuelle de Dieu ; Leibniz, par certaines prédispositions de l'esprit, auxquelles il donnait le nom assez mal choisi d'idées innées, mais qui n'en sont pas moins réelles ; car l'esprit a incontestablement sa nature, comme le corps. Or,

cette nature étant donnée, elle doit évidemment exercer son action sur le fait de la connaissance, c'est-à-dire que celui-ci doit résulter à la fois de la nature du sujet pensant et de celle de l'objet pensé. C'est déjà la distinction fondamentale du subjectif et de l'objectif, du transcendantal et de l'empirique, qui tient tant de place dans le système de Kant. Villers admet avec empressement cette distinction. Bien plus, à l'exemple de Kant et à la différence de Leibniz, il en fait sortir une sorte de doute qui frappe d'incertitude les principes fondamentaux de nos connaissances. Nous sommes, dit-il, constitués de manière à concevoir, à propos des objets de nos perceptions, le temps, l'espace, l'unité et la multiplicité. Or, c'est une question que celle de savoir si ces conceptions répondent à des choses réelles ou si elles résultent de la constitution de notre esprit, qui juge les choses étendues ou durables, unes ou multiples, parce qu'il est ainsi fait, de même qu'une chambre obscure, munie d'un verre rouge à son ouverture, jugerait rouges — si elle pouvait juger — tous les objets extérieurs.

Non seulement Villers admet, comme Kant, la légitimité d'un pareil doute, mais il n'y soustrait, comme lui, qu'une seule conception, celle du devoir, sur laquelle il rétablit ensuite la certitude de toutes les autres. Il l'y soustrait, en se fondant sur ce que le devoir est la loi et la forme même du moi, le seul noumène que l'homme connaisse véritablement, vu qu'il le connait directement par la conscience et sans l'intermédiaire des formes de la

sensibilité et de l'entendement. Or, le devoir une fois posé, la liberté s'ensuit et avec elle la responsabilité et la dignité. Par cela seul, en effet, que l'homme est moral, il est digne. Digne de quoi ? Digne du bonheur ; car une loi d'airain attache le bonheur à la vertu et le malheur au vice. Or, cette loi n'étant pas pleinement réalisée dans cette vie, elle le sera dans une autre ; et, comme elle ne peut l'être que par un être surnaturel, cet être surnaturel existe.

Nous ne discuterons pas la doctrine de Villers ; nous dirons seulement que, malgré quelques inexactitudes de détail et quelques-uns de ces excès de plume, qui sont inséparables de toute réaction et qui ne doivent pas plus nous choquer chez un adversaire du sensualisme, comme Villers, que chez M. Taine ou chez tout autre adversaire du rationalisme, l'œuvre de l'auteur lorrain est une œuvre importante, plus personnelle, plus animée et plus vivante que beaucoup de celles qui l'ont suivie. Aussi, elle contribua puissamment à répandre parmi nous la connaissance du kantisme et ne fut pas étrangère à l'idée que Mme de Staël conçut d'en tenter une nouvelle exposition. Néanmoins l'Institut ne daigna pas s'en occuper : il est vrai que Villers ne l'avait guère ménagé, dans son livre. Par contre, la *Décade*[1], où écrivaient plusieurs de ses membres, essaya de le réfuter ; mais cette réfutation ne fait pas grand honneur à cette estimable Revue.

[1] *Décade philosophique* (30 fructidor, an IX).

Ginguené — ou celui quel qui soit de ses rédacteurs qui tint la plume, — trouva plus commode de tourner en ridicule un ouvrage sérieux et, somme toute, digne de considération, que d'en discuter solidement la doctrine. On cherche, dans cette réfutation, des réflexions judicieuses, des raisonnements serrés, et on n'y rencontre que des plaisanteries d'un goût équivoque. C'est de la littérature et de la littérature d'assez mauvais aloi : ce n'est pas de la philosophie. Villers avait reproché à la critique française sa manie de faire de l'esprit, au lieu de faire de la science, et de substituer le persiflage et les airs suffisants à la discussion : l'écrivain de la *Décade* semble avoir pris à tâche de justifier un tel reproche.

II

RATIONALISME DOGMATIQUE : DE LISLE DE SALES ET RIVAROL

Pendant que le rationalisme critique tentait, non sans succès, de faire des conquêtes dans notre pays, le rationalisme dogmatique y défendait, non sans talent, les positions conquises. Inauguré au dix-septième siècle par Descartes, il fut professé, au dix-huitième, par Rousseau et par bon nombre de politiques du temps de la Révolution. Il n'y a pas lieu d'en être surpris : quand on réclame des réformes dans l'État, c'est toujours en se référant à

un certain idéal, et tout idéal est une conception de la raison.

Parmi les représentants les plus ignorés, mais les plus curieux, du rationalisme politique, nous signalerons un auteur que nous avons déjà eu occasion de mentionner : nous voulons parler du lyonnais de Lisle de Sales.

Dans un ouvrage aujourd'hui peu connu, mais non sans valeur, intitulé : *De la paix de l'Europe et de ses bases, an IX,* qu'il écrivit à propos du Congrès de Lunéville et dont il disait modestement qu'il serait encore lu, quand le Congrès de Lunéville serait oublié, de Sales professe un rationalisme aussi correct qu'on peut le désirer. Il fait remarquer, en effet, qu'il n'y a pas deux morales, dont l'une serait applicable aux individus et l'autre aux sociétés, mais qu'il n'y en a qu'une seule, de même qu'il n'y a qu'une seule raison, qui éclaire et gouverne tous les hommes et tous les peuples de la terre. — Or, c'est là proclamer, à l'encontre de tous les sceptiques et de tous les empiristes, le caractère universel des vérités rationnelles en général et des vérités morales en particulier. Cette morale, ajoute de Sales, nous apprend qu'il y a des choses qui nous appartiennent en propre et que non seulement nos semblables, mais encore nos gouvernants, doivent respecter, sous peine de méconnaître le but de leur institution et de se frapper eux-mêmes de déchéance. Elles sont pour nous des propriétés inviolables. — S'exprimer ainsi, c'est reconnaître, au-dessus des faits contingents

et passagers que l'expérience nous découvre, des droits nécessaires et immuables que nous révèle la raison; c'est se montrer rationaliste au premier chef.

Les pages qui suivent offrent le même caractère : « L'homme social, dit de Sales, est propriétairené de sa pensée, de son patrimoine et du fruit de ses travaux; il l'est encore, si je l'ose dire, des lois qu'il a consenties librement, ce qui lui constitue une patrie, et du Dieu qu'il révère, ce qui forme sa religion. » Or, les gouvernements ne sont institués que pour protéger tous ces biens, qui sont comme les droits naturels de l'homme : en les attaquant, ils invalident leurs propres droits. C'est ce qu'a fait le gouvernement de la Terreur qui, au lieu de protéger la vie, la propriété, la liberté, la religion des citoyens, en a, plus que tout autre, fait litière[1].

Suivant de Sales, les droits des peuples ne sont pas moins sacrés que ceux des individus, et il n'y a pas moins d'injustice à violer les uns qu'à violer les autres. Ainsi, tout peuple a le droit de conserver son existence comme peuple, celui de ne pas se voir ravir tout ou partie de son territoire, celui de garder le code éclos pour ainsi dire de sa civilisation, celui de maintenir au-dessus de sa tête le souverain dont la vie est comme identifiée à la sienne, et le Dieu qui le console soit des crimes de la politique, soit des désastres de la nature. Or, toute guerre suppose quelqu'un de ces droits, si-

[1] *De la Paix de l'Europe,* p. 7, 69, 71, 208.

non tous ces droits, défendu ou attaqué. Mais il n'y a de légitimes que les guerres défensives; les guerres offensives ne le sont pas. Aussi de Sales condamne les guerres de convenance, c'est-à-dire celles qu'un peuple fait pour s'arrondir et pour atteindre ce qu'il nomme ses frontières naturelles, et, à plus forte raison, les guerres de conquête, qui sont le plus souvent de véritables brigandages : « Aucune puissance belligérante, dit-il, n'a le droit de ravir à une autre la propriété de son indépendance ; car la force ne constitue pas le droit ; on n'est pas criminel, parce qu'on est défait dans ces duels des nations qu'on appelle des batailles ; on n'est pas juste par la raison qu'on a remporté la victoire[1]. » — De Sales se rencontre ici, comme on voit, avec Kant ; car il proclame, lui aussi, que les principes de la morale ont un caractère universel et absolu et qu'ils s'appliquent, non seulement à la vie privée, mais encore à la vie publique. C'est au point qu'il propose à la France de rendre ses conquêtes injustes, comme il proposerait à un particulier de restituer un bien mal acquis, élevant ainsi la morale rationnelle à la hauteur de la morale chrétienne, telle que le plus honnête de nos rois, Louis IX, l'avait autrefois pratiquée : « Je ne pense pas, dit-il encore, que les puissances puissent légitimement disposer des réunions d'hommes qui leur obéissent, sans leur aveu formellement exprimé... La mutilation de l'État ou l'aliénation d'une province, quand il

[1] *De la Paix de l'Europe*, p. 82, 85, 102, 205.

est à demi-subjugué, se juge d'après les mêmes principes[1]. » — Ce sont là des vues qui ont à peine prévalu aujourd'hui chez les peuples les plus avancés et qui impliquent, dans l'esprit de leur auteur, un rationalisme, je dirai même un kantisme inconscient peut-être, mais parfaitement caractérisé. Elles ont, en effet, pour fondements et le caractère universel de la loi morale et le respect absolu de la personne humaine.

Non content d'établir sur des fondements rationnels et le droit politique et le droit international, de Sales avait condamné hardiment les faits contemporains, qui paraissaient contraires à ses principes, tels que l'annexion de Modène et celle de Genève à la République française. Aussi son ouvrage fut-il saisi par ordre du gouvernement consulaire. L'auteur lui-même nous l'apprend, dans un livre humoristique et bizarre, intitulé : *Mémoires de Candide*, où il défend la liberté en général et la liberté de la presse en particulier. Il s'y élève, en effet, contre ceux qui font de la politique une sorte d'arche sainte à laquelle il soit interdit de toucher, à moins d'être lévite, c'est-à-dire membre du gouvernement. Suivant lui, les affaires politiques étant celles de tout le monde, tout le monde a le droit et même le devoir de s'en occuper. Prétendre qu'elles ne regardent que le gouvernement, c'est attribuer à celui qui l'exerce une véritable infaillibilité ; c'est faire de lui une sorte de Vice-Dieu, qui dispose de

[1] *De la Paix de l'Europe*, p. 208, 209.

tout, qui mène tout et peut, de sa seule autorité et sans consulter personne, précipiter des millions d'hommes dans toutes les horreurs de la guerre [1].

Il est surprenant qu'on n'ait jamais relevé ces paroles courageuses de Lisle de Sales, où les immenses tueries de l'Empire sont si clairement prophétisées et flétries; car elles ne lui font pas moins d'honneur que sa protestation contre le coup d'État de fructidor. Elles s'adressaient, en effet, à une tyrannie d'autant plus dangereuse qu'elle était favorisée par la lassitude des discordes civiles, par l'éclat des services rendus et par le prestige de la gloire.

Ce n'est pas seulement sur les ouvrages politiques, mais encore sur les ouvrages religieux du temps de la Révolution que le rationalisme a mis son empreinte. Nous en trouvons la preuve dans plusieurs écrits de l'époque, mais surtout dans celui de Rivarol que nous avons déjà étudié à un autre point de vue. En même temps, en effet, que cet écrivain y défend les religions positives, au nom de l'intérêt social, il y défend la religion naturelle, au nom de la philosophie pure et de la science désintéressée. Il y traite rationnellement de l'existence de Dieu, de ses attributs et de ses rapports avec le monde, c'est-à-dire qu'il y aborde toutes les questions que la religion naturelle a coutume de se poser.

Sur la première question, Rivarol est assez sobre

[1] *Mémoires de Candide*, p 176 et 193.

de développements : « En voyant l'univers et ses lois, dit-il, on reconnaît l'éternel géomètre; on le reconnaît aussi en disséquant l'homme et les animaux; mais en les voyant agir, aimer, penser [1], » on le reconnaît mieux encore. On se demande alors qui a pu exécuter des mécanismes capables de palpiter d'amour, construire des automates susceptibles de sécher de crainte ou de tressaillir d'espérance, et doués avec cela de la faculté, non seulement de penser, mais encore de s'étonner d'eux-mêmes et de rechercher comment ils pensent. L'admiration augmente, quand on songe que les mouvements de quelques fibres semblent seuls expliquer de tels prodiges; on s'extasie à la fois sur la fécondité des effets et sur la simplicité des moyens, et on s'élance en esprit vers une cause première, dispensatrice du mouvement, du sentiment, de la pensée et source de toute harmonie [2]. C'est la preuve de l'existence de Dieu par les causes finales, par l'appropriation des moyens à la fin, des moyens les plus humbles et les plus simples à la fin la plus relevée et la plus magnifique. Si Rivarol n'a pas suffisamment développé cette preuve, il l'a du moins rappelée à l'attention publique et remise en honneur.

En voici une autre qui n'est pas moins remarquable et que nous reproduisons littéralement : « L'homme ne maîtrise le mouvement que parce qu'il a plus que le mouvement. Une horloge ne

[1] *Œuvres de Rivarol*, t. I, p. 262.
[2] *Œuvres de Rivarol*, t. I, p. 234, 262, 263.

saurait faire une autre horloge : l'homme a donc reçu le sentiment. Mais celui qui a donné le sentiment doit avoir plus qu'il n'a donné ; celui qui a mesuré l'esprit à tous les animaux doit avoir autre chose que l'esprit, puisque l'homme qui dispose du mouvement et le mesure a plus que le mouvement. Et quand l'essence de Dieu ne surpasserait l'esprit humain que de la portée dont l'esprit humain surpasse le mouvement, c'en serait assez peut-être, pour expliquer l'univers et ses prodiges [1]. » Cette preuve de l'existence de Dieu pourrait être mieux présentée ; mais sous la forme particulière dont notre auteur l'a revêtue, elle n'est autre que la preuve donnée autrefois par Aristote et si admirée de M. Ravaisson [2], que l'inférieur ne peut s'expliquer que par le supérieur, et elle conserve encore aujourd'hui une valeur incontestable.

Suivant Rivarol, ce n'est pas seulement le monde physique et le monde intellectuel qui postulent Dieu, c'est encore le monde moral : « Il me faut, dit-il, comme à l'univers, un Dieu qui me sauve du chaos et de l'anarchie de mes idées. » « Son idée, ajoute-t-il, délivre notre esprit de ses longs tourments et notre cœur de sa vaste solitude. » « Sans Dieu, dit-il ailleurs, le monde est un monde orphelin. » Il y a là comme un élancement vers Dieu, comme un cri vers le Père des êtres, qu'on ne s'attendait pas à trouver sur les lèvres d'un auteur du dix-huitième siècle.

[1] *Œuvres de Rivarol*. t. I, p. 263.
[2] Ravaisson, *La Philosophie au dix-neuvième siècle*.

En fait d'attributs, Rivarol accorde à Dieu celui de l'immensité : « Dieu, dit-il, ne peut être conçu sans espace, de sorte qu'il est peut-être moins indigne de la majesté divine de le confondre avec l'espace que de l'en séparer. Il est de leur double essence qu'on n'y puisse rien ajouter, rien en retrancher, ce qui les distingue éminemment de l'univers que j'étends ou que je resserre à mon gré. » Il lui accorde, en outre, l'attribut de l'éternité : « Dans nos idées, dit-il, l'un et l'autre (l'espace et Dieu) sont inséparables de cette paisible éternité qui ne connaît ni origine, ni succession, ni fin. » Enfin, il lui reconnaît l'intelligence, la puissance et la perfection en général : « Il est pourtant, dit-il, une différence entre ces deux infinis. Il faut que Dieu soit intelligence suprême et que l'espace reste étendue sans bornes. Or, l'idée d'une cause intelligente nous porte à celle de puissance et de perfection. » Rivarol ne se fait cependant pas illusion sur ce que nous pouvons savoir de la nature divine. Dieu est pour lui, comme pour tous les philosophes sincères et comme pour le christianisme lui-même, sinon un Dieu inconnaissable, au moins un Dieu mystérieux et caché, *Deus absconditus*. C'est ce qui ressort de cette grande parole à la Royer-Collard, par laquelle il termine son rapprochement entre Dieu et l'espace : « Dieu est la plus haute mesure de notre incapacité ; l'univers, l'espace lui même ne sont pas si inaccessibles [1]. »

[1] *Œuvres de Rivarol*, t. I, p. 74.

De la question des attributs de Dieu, Rivarol passe à la question des rapports de Dieu et du monde, de l'infini et du fini, question redoutable, s'il en fut, qu'il ne résout pas, bien entendu, mais dont il sent mieux qu'homme de son temps la mystérieuse profondeur. Il y rattache cette question de l'infinité de l'univers, qui a depuis tant occupé Emile Saisset et Henri Martin, et qui a inspiré à Jean Reynaud des pages si splendides [1]. Rivarol ne fait qu'y toucher, mais avec quelle grandeur et quelle magnificence, on va le voir : « Les deux systèmes, dit-il, dont l'un borne l'univers créé et l'autre ne le borne pas, sont également admissibles. Mais, dans ce dernier système, il faut se décider ou pour l'espace infini tout peuplé de globes et de soleils et alors le monde est éternel; car à quelle époque l'infini eût-il été rempli? Ou si l'on suppose que la nature tend toujours à remplir et à peupler l'espace, il faut se résoudre à la voir, non comme une âme puissante animant, éclairant et conservant la masse de la création, quelles que soient ses limites; mais comme un courrier infatigable, parcourant sans relâche des espaces sans termes, et semant toujours des mondes sur sa route infinie, dans un désespoir éternel de jamais remplir sa carrière et de pouvoir terminer sa course, aussi peu avancée à quelque époque qu'on la surprenne que si elle n'avait encore rien conquis sur les déserts qui l'environnent [2]. » Rivarol

[1] V. notre *Spiritualisme*, p. 436, et notre *Socialisme*, p. 230, 3e édition.
[2] *Œuvres de Rivarol,* tome I, p. 70-71.

n'essaie pas de résoudre cette antinomie. Il comprend qu'il y a là une idée dans laquelle l'imagination se perd et devant laquelle il faut s'arrêter comme devant un abîme. Suivant lui, l'infini n'est qu'une perspective; la vie seule est une carrière; contents de donner un regard à l'une, nous devons surtout songer à parcourir l'autre. — Cela est aussi bien pensé que bien dit. En s'exprimant ainsi, Rivarol laisse planer sur le monde quelque chose d'inconnu et de mystérieux qui en fait la grandeur illimitée et la saisissante poésie, au lieu d'afficher la prétention de tout expliquer, comme on le fait dans les écoles, par des formules étroites que déborde de toutes parts l'immensité des choses.

Pour terminer l'étude de cet essai de théodicée, qui a marqué d'une manière si inattendue la fin du dix-huitième siècle et celle d'un lettré dont la vie avait été consacrée à des travaux d'un tout autre genre, il ne nous reste qu'à voir comment Rivarol a traité cette question du mal, qui a été de tout temps la pierre d'achoppement de ceux qui ont spéculé sur l'existence et les attributs de Dieu. Il se demande comment les souffrances des animaux et l'extermination des uns par les autres peuvent s'accorder avec la sagesse et la bonté de leur auteur. Il reconnaît que tous les animaux souffrent et qu'ils sont tous sujets à la crainte et à la douleur. Mais il fait remarquer que leurs souffrances ont leur raison d'être et leur utilité. Les êtres animés ne pouvaient être insensibles à la douleur qu'à la condition de l'être au plaisir, et ils ne pou-

vaient l'être à la crainte, sans péril pour leur existence : leur vie, en effet, n'a pas de meilleure sauvegarde que la crainte de la perdre. D'ailleurs, c'est le plaisir qui domine parmi tout ce qui respire. Le principe sentant, quelque forme qu'il revête, et quelque élément qu'il habite, — l'air, la terre ou la mer, — se délecte dans la joie d'exister et aspire à perpétuer indéfiniment son existence. Il se plaît à remplir les fonctions que son organisation lui assigne et ne recule devant aucun labeur et aucune douleur pour y parvenir. Aussi peut-on affirmer que les bruits qui s'élèvent de tous les points de la création forment comme un immense concert à la gloire du Créateur [1].

Cependant Rivarol veut bien convenir qu'il y a une note discordante dans cette harmonie universelle : au banquet de la vie, auquel ils sont conviés, les animaux se dévorent les uns les autres. Comment expliquer et surtout justifier un fait aussi monstrueux ? La fréquence des destructions, répond notre philosophe, était nécessaire pour balancer l'exubérance des productions et maintenir dans de justes limites la population de l'univers. C'est pourquoi l'auteur des choses a fait naître, sur l'arbre qui bourgeonne, l'insecte qui doit dévorer sa fleur, et, à côté de l'insecte, l'oiseau qui doit le dévorer à son tour, attentif seulement à ce que les espèces persistent à travers ces diverses métamorphoses. Ce qui importe, en effet, c'est

[1] *Œuvres de Rivarol*, tome I, p. 163, 164, 265.

l'espèce, non les individus. Ceux-ci boivent tour à tour dans la coupe de la vie ; mais tout est viager pour eux dans un ordre éternel. Qu'importe, s'ils ont participé, à leur heure, aux dons du Créateur ? Rivarol estime, comme le poète allemand Novalis, qu'ils ne doivent pas se plaindre, si l'amphitryon qui les a invités à sa table ne les y laisse pas assis éternellement.

Dieu, d'ailleurs, a traité l'homme avec une délicatesse particulière. Il a mis, entre lui et le plus parfait des animaux, un hiatus immense, qui leur interdit tout commerce de pensée et de sentiment. Sans cela, il n'aurait jamais eu le cœur de verser le sang d'un agneau, qui lui aurait dit : — Que vous ai-je fait ? — Que si, malgré tout, l'homme porte souvent la main sur l'homme lui-même, cela tient à la violence de ses passions. Or, la Providence n'aurait pu les rendre plus calmes, qu'à la condition de plonger le monde moral dans la torpeur. Elle a préféré leur donner plus de force, au risque de déchaîner plus d'orages, de même qu'elle aime mieux livrer les cités, les forêts et les mers aux coups de la foudre et à la fureur des tempêtes que de diminuer le ressort élastique de l'air et l'activité du feu [1].

Rivarol ne se flatte pas d'avoir résolu, par ces considérations rapides, le redoutable problème du mal. Il sait que, si le maître de la nature nous laisse entrevoir ses lois, il nous dérobe ses raisons,

[1] *Œuvres de Rivarol*, tome I, p. 165, 166, 167.

et que l'*à quoi bon* de l'univers restera toujours caché pour nous sous un voile impénétrable. C'est là, comme on voit, un optimisme modeste et plein de réserve, qui tranche à la fois avec l'optimisme intempérant des anciennes écoles et avec le pessimisme outré qui tend aujourd'hui à prévaloir.

Nous avons choisi de Lisle de Sales et Rivarol, comme spécimens du rationalisme dogmatique pendant la Révolution, parce que l'ouvrage de l'un étant absolument inconnu et celui de l'autre très peu connu, nous avons cru donner ainsi aux pages qui précèdent, à défaut d'autre mérite, celui de la nouveauté. Cependant cette doctrine eut encore, à cette époque, d'autres représentants remarquables, auxquels nous devons tout au moins une mention rapide. Ce fut Prévost de Genève (1751-1839), qui commença à faire connaître à la France le rationalisme tempéré de l'Écosse et qui s'en inspira dans ses propres écrits, notamment dans ses *Essais de philosophie* (1804). Ce fut Stapfer (1766-1840), un autre philosophe suisse, qui nous initia aux doctrines de l'Allemagne, par ses articles sur Kant et sur Villers, et qui professa lui-même un rationalisme élevé, où l'on sent à la fois le ministre fervent de l'Évangile et le lecteur passionné de la *Critique de raison pratique*. Ce fut Ancillon (1766-1837), un autre pasteur protestant, né, à Berlin, d'une famille d'anciens réfugiés français, dont le rationalisme éclectique ne fut pas sans influence sur celui de notre pays. Ce fut l'ancien ministre Necker (1732-1804) qui, après avoir protesté en faveur

des doctrines religieuses, à la veille de la Révolution, essaya de leur élever un monument durable dans son *Cours de morale religieuse* qu'il publia à la veille de l'Empire. Ce fut enfin Marmontel qui, dans ses *Leçons d'un père à ses enfants*, sut allier à l'austérité de la morale antique la suavité de la morale chrétienne.

Il est à remarquer qu'à l'exception de ce dernier, tous les auteurs que nous venons de signaler comme ayant travaillé, dans la mesure de leurs forces, à maintenir ou à propager le rationalisme, appartenaient à la communion protestante. On serait tenté d'en conclure qu'il y a, entre le protestantisme et le rationalisme, une certaine affinité et on n'aurait pas tout à fait tort. Dès qu'on professe le christianisme, comme le font les protestants, moins sur la foi de l'autorité que sur celle de la raison, et qu'on y voit moins un ensemble de pratiques extérieures, imposées de haut, qu'un système de croyances intimes, rationnellement vérifiées, on est bien près de faire de la philosophie rationaliste. C'est ce qui explique comment cette philosophie a trouvé, au dix-huitième siècle, dans un protestant comme Rousseau un défenseur si éloquent et comment elle a rencontré, au dix-neuvième, dans deux protestants comme Mme de Staël et Guizot, et dans un janséniste, c'est-à-dire dans un demi-protestant, comme Royer-Collard, des champions si exercés et si intrépides.

Quoi qu'il en soit, les travaux que nous avons plus ou moins longuement analysés, n'avaient, malgré leur mérite, ni assez d'éclat, ni un caractère

assez systématique pour modifier sensiblement le mouvement des idées à l'époque de la Révolution. Le triomphe de la philosophie rationaliste ne devait avoir lieu que plus tard. L'année où paraissait le livre de Rivarol (1797), les hommes qui devaient la représenter si brillamment sur la scène du monde, ou s'ignoraient encore ou naissaient à peine. Frappés par le coup d'État de fructidor, Maine de Biran et Royer-Collard ne songeaient guère, pour le moment, ni à la théorie de l'effort ni à celle de la perception extérieure, et l'enfant de cinq ans, qui devait être un jour Victor Cousin, jouait encore, sans se préoccuper ni de la raison impersonnelle, ni du vrai, du beau et du bien, dans la boutique paternelle et dans les rues de la Cité.

CHAPITRE II

SAINT-MARTIN

—

PHILOSOPHIE MYSTIQUE

Mysticisme spéculatif. — Mysticisme pratique.

Le rationalisme ne fut pas le seul adversaire que le sensualisme de la fin du dix-huitième siècle eut à combattre : il rencontra également en face de lui le mysticisme, et il ne faut pas s'en étonner. Lorsqu'un grand mouvement d'idées se produit dans le monde, il provoque généralement, par voie de réaction, un mouvement en sens contraire. Les excès du scepticisme engendrent d'ordinaire ceux du dogmatisme, et il n'est pas rare qu'un sensualisme exagéré donne naissance à un ascétisme intempérant. C'est ainsi que le scepticisme et l'épicurisme de l'ère des Césars suscitèrent l'illuminisme austère de l'École d'Alexandrie et de la Gnose ; et c'est ainsi que l'athéisme licencieux du siècle dernier fit éclore, à l'époque de la Révolution, les sectes religieuses les plus exaltées et les plus dédaigneuses de la vie sensible. C'était le temps où

le savant Swendenborg enflammait, par ses descriptions fantastiques du Ciel et de l'Enfer, la froide imagination des hommes du nord; où Lavater, âme de feu, bouche éloquente, émerveillait, par ses étranges révélations, les paisibles montagnards de l'Helvétie; où Saint-Martin, le philosophe inconnu, déroulait ses spéculations sur le monde des esprits, en plein Paris, en face de l'irréligion triomphante.

Louis-Claude de Saint-Martin naquit à Amboise, en 1743, d'une famille de petite noblesse et de médiocre fortune. Il vint au monde avec une constitution débile, ce qui lui faisait dire plus tard spirituellement qu'il n'avait reçu de la nature qu'un simple projet de corps. Ce fut peut-être là la première cause de son mysticisme. Cette disposition morale se manifeste, en effet, rarement chez les hommes qui sont fortement constitués et dont les organes fonctionnent d'une manière régulière et facile, tandis qu'elle est assez commune chez ceux qui sont d'une constitution faible et maladive. Leur âme, peinant en quelque sorte dans un corps peu fait pour elle, brûle de le quitter, comme on quitte un mauvais gîte, et se représente avec bonheur un monde où elle sera mieux que dans celui-ci : elle éprouve, à la pensée du Ciel, ce que notre auteur appelait, dans son langage platonicien, le mal du pays natal, la divine nostalgie.

Enfermée dans une organisation si frêle, l'âme délicate et presque féminine de Saint-Martin est de bonne heure imprégnée de sentiments religieux

dont elle conservera à jamais le parfum. Élevé par une belle-mère pieuse, l'enfant puise dans ses entretiens le dégoût du terrestre et le goût du divin à un degré incroyable. Aussi, au collège, il dédaigne les ouvrages classiques, qui ne lui parlent que de la terre, et trouve une indicible saveur aux livres de spiritualité, qui lui ouvrent mille perspectives sur le monde de ses rêves et de ses désirs. Il lit plus tard les philosophes à la mode, athées ou sceptiques pour la plupart; mais ils ne font sur lui aucune impression, tant ils sont antipathiques à sa nature, faite pour croire, pour prier et pour aimer! Il ne pouvait être modifiée que par une âme analogue à la sienne. Il la trouva chez le juif Martinez Pasqualis, qu'il entendit à Bordeaux, pendant qu'il y était en garnison, et qui lui enseigna son mysticisme.

Une fois en possession de cette doctrine, Saint-Martin ne songea plus qu'à la répandre. Il renonça à la carrière des armes et se rendit à Lyon, où Martinez avait une loge. Ce fut là qu'il publia son premier ouvrage intitulé : *Des Erreurs et de la Vérité* (1775). Mais bientôt il partit pour Paris et résolut d'en faire le centre de ses opérations. Il ne recruta pas beaucoup de prosélytes parmi les hommes; mais il trouva, parmi les dames, nombre de disciples dociles et d'auxiliaires empressées pour l'aider à réaliser ce qu'il appelait son œuvre. C'est même un phénomène assez singulier, surtout en France, que celui d'un simple laïc, qui prend, par sa seule ferveur, un tel ascendant sur des dames

du plus grand monde, sur les marquises de Lusignan et de Clermont-Tonnerre, sur la maréchale de Noailles et sur la duchesse de Bourbon, qu'il joue à leur égard le rôle d'un véritable directeur de conscience. A voir toutes ces belles personnes s'occuper de lui et recueillir avidement toutes ses paroles, on s'est pris à douter si c'était l'homme ou le saint qu'on recherchait ainsi, et si c'était à Dieu ou à son prophète qu'allaient tant de soupirs pieux. Nous croyons, pour notre compte, qu'il ne faut pas y entendre malice. Le caractère de la philosophie de Saint-Martin, où l'amour tient plus de place que la froide raison et où le merveilleux l'emporte sur le réel, suffit pour expliquer son succès auprès d'un sexe sur lequel l'imagination et le sentiment ont plus de prise que le raisonnement.

Cependant il est une personne pour laquelle il y aurait quelque naïveté à dire que Saint-Martin n'éprouva que de la simple amitié; car toutes les fois qu'il parle d'elle, c'est sur le ton d'une affection pure, mais passionnée, dans laquelle l'amour divin et l'amour humain semblent se confondre. C'est Mme de Bœcklin de Strasbourg, sa chérissime B..., comme il la désigne ordinairement. Ce fut elle qui lui fit connaître Jacob Bœhm, le prince des mystiques; ce fut avec elle qu'il le traduisit, pendant trois ans, dans cette ville de Strasbourg qu'il appelait son paradis, et qu'il s'éclaira de la plus grande lumière humaine — ce sont ses expressions — qui ait brillé sur le monde. Après cela, traduisait-il Bœhm avec son amie, parce qu'il lui paraissait une grande

lumière, ou lui paraissait-il une grande lumière, parce qu'il le traduisait avec son amie ? Ce sont là des choses qu'il n'est pas facile de démêler, à la distance où nous sommes, et que Saint-Martin ne démêlait peut-être pas bien lui-même. Tout ce que nous savons, c'est que, quand il dut quitter Strasbourg, pour aller soigner, à Amboise, son père malade, ce sacrifice lui parut horrible et qu'il le fit en versant un torrent de larmes[1].

Notre théosophe trouva quelque adoucissement à la douleur que lui avait causée une séparation si cruelle, dans la correspondance qu'il entama, quelque temps après, avec un personnage considérable du canton de Berne, qui avait, dans sa jeunesse, visité Rousseau, dans l'île de Saint-Pierre. C'était Kirchberger, baron de Liebisdorf, qui était devenu un disciple ardent de Saint-Martin, en lisant ses ouvrages, et qui resta pour lui, jusqu'au dernier jour, l'ami le plus tendre, sans l'avoir jamais vu, vraie amitié de mystique, comme on l'a dit, à laquelle les âmes seules ont part! Leur correspondance, qui se place entre les années 1792 et 1799, nous montre à quelles visions peuvent se livrer des esprits, distingués d'ailleurs, et à quel point ils peuvent s'abstraire du monde des vivants, pour se confiner dans celui de leurs rêves, quand ils sont sous l'obsession d'une idée fixe. Ils s'y préoccupent plus de ce qui se passe dans les régions sidérales que de ce qui a lieu dans notre région sublunaire,

[1] V. sur ce point le *Saint-Martin* de M. Matter. Didier 1862.

et les communications que l'homme peut avoir avec le monde des esprits les intéressent plus que les discussions ardentes de la Convention nationale.

Saint-Martin ne se désintéressa pourtant pas tout à fait de la cause de la Révolution. Il accepta même, nous l'avons vu, à un âge mûr, ce mandat d'élève des Écoles normales, qui l'amena à jouer, vis-à-vis de Garat, un rôle si remarquable. Mais les devoirs qu'il remplissait avec le plus de zèle, étaient les devoirs de son apostolat, comme l'attestent les nombreux ouvrages qu'il publia, au milieu même de la tourmente révolutionnaire [1], et les devoirs de bienfaisance qu'il accomplissait, malgré la médiocrité de sa fortune, avec une bonté inépuisable.

Saint-Martin mourut, en 1803, à Aulnay, près de Sceaux, en recommandant à ceux qui l'entouraient de vivre toujours comme des frères, dans des sentiments évangéliques. Ce furent les derniers mots que prononça le doux théosophe ; ce fut comme la dernière note de cette vie harmonieuse, qui n'avait été qu'un hymne de foi et d'amour.

I

MYSTICISME SPÉCULATIF

Les doctrines de Saint-Martin sont aussi vraies que celles d'un mystique peuvent l'être ; car de tous

1 Les principaux sont : *L'homme de désir* ; l'*Ecce Homo* ; le *Nouvel homme* ; la *Lettre à un ami sur la Révolution* ; l'*Eclair sur l'Association humaine* ; le *Crocodile* ; l'*Esprit des choses* et le *Ministère de l'Homme-Esprit*.

les mystiques célèbres, il est incontestablement le plus raisonnable. Si préoccupé qu'il soit du grand objet qui absorbe sa pensée, je veux dire de l'Être divin, il se refuse constamment aux pratiques théurgiques par lesquelles le juif Martinez prétend se mettre en rapport avec les puissances invisibles, et ne suit pas non plus Jacob Bœhm dans les hardiesses spéculatives auxquelles s'emporte son imagination germanique : chez lui, le français, et le français du dix-huitième siècle, se retrouve sous le théosophe. A ces moyens de s'élever à Dieu, si facilement admis par la plupart des mystiques, il préfère ce qu'il appelle les voies intérieures. Suivant lui, si nous voulons connaître Dieu, c'est en nous-mêmes qu'il faut le chercher : il fait de la psychologie le point de départ de la théologie. Aussi il rejette, comme tout à fait insuffisante, la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'harmonie du monde extérieur : Ni la matière, dit-il, ne peut nous faire connaître l'esprit ; ni l'apparence phénoménale, la réalité substantielle ; ni l'inintelligence, l'intelligence ; ni l'insensibilité stupide, la vie et l'amour. Seule notre nature peut nous révéler Dieu complètement, parce qu'elle est « la plus complète manifestation que la pensée divine ait laissée sortir d'elle-même [1] ».

Dans cette nature, ce qui frappe un rationaliste, ce sont les idées ; mais ce qui doit frapper un mystique, ce sont les sentiments. Aussi, pendant que

1 *L'homme de désir*, p. 108.

Descartes prouve Dieu, en s'appuyant sur ce que nous avons l'idée du parfait et qu'il faut qu'à cette idée un être parfait réponde, Saint-Martin le démontre, en se fondant sur ce que nous avons l'admiration et l'amour du parfait, et que ce parfait doit exister, sans quoi notre admiration et notre amour n'auraient pas de raison d'être [1]. C'est, au fond, la pensée de Platon quand, par l'organe de Diotime, il place au-dessus de toutes les beautés imparfaites et relatives, qui excitent nos vains désirs, la beauté parfaite et absolue, qui seule mérite nos hommages; et c'est aussi celle de Pascal, quand il proclame que Dieu est sensible au cœur et qu'il se révèle à nous dans l'amour.

Saint Martin ne se sépare pas seulement des mystiques vulgaires par sa manière de s'élever à Dieu, mais encore par l'idée qu'il se fait de sa nature. Au lieu de voir dans l'Être divin une substance qui se développe fatalement et dont nous ne sommes que des modes, il voit en lui un être libre et personnel, distinct soit de l'homme soit des autres êtres. Ici encore, c'est à sa méthode qu'il doit de n'être pas, comme tant d'autres, tombé dans le panthéisme. Parti d'une psychologie, qui reconnaît la liberté et la personnalité de l'homme, il devait aboutir à une théodicée, qui reconnaît la liberté et la personnalité de Dieu.

Il faut convenir cependant que, sur ce point, la doctrine de Saint-Martin n'est pas parfaitement

[1] *Œuvres posthumes*, t. II, p. 360.

homogène et peut même paraître contradictoire. Tout en admettant la liberté de Dieu et celle de l'homme, il professe, comme Martinez et la Kabbale, que l'homme et les autres êtres sont des émanations de l'Être divin; qu'ils ont été, non pas créés par lui — il n'admet pas la création proprement dite — mais formés de son être même. Tantôt il les compare à des rayons qui sortent, en gerbes lumineuses, de l'astre qui en est le foyer, tantôt il les assimile aux eaux qui s'échappent, à flots pressés, du sein de la mer [1]. Bien que Saint-Martin ne veuille point être panthéiste, il y a là des germes de panthéisme incontestables.

Malgré leur origine divine, ni l'homme ni les autres êtres de l'univers ne sont, d'après notre théosophe, ce qu'ils devraient être. Pour ne parler que du premier, qu'est-il en effet aujourd'hui? un être avide de savoir et condamné à une ignorance irrémédiable; un être dévoré de désirs et impuissant à les satisfaire; un être tour à tour la victime de ses semblables et leur bourreau. Cet état prouve manifestement que l'homme est un être déchu. Sa déchéance n'a pas besoin d'être démontrée avec des livres; c'est un fait évident et qui crève les yeux. Reste la question de savoir comment elle a eu lieu. Saint-Martin l'explique par une faute commise à une époque anté-historique, et dont les conséquences se sont étendues jusqu'à nos jours. Saisi d'admiration pour ce monde visi-

[1] *L'homme de désir*, t. II, p. 65.

ble, sur lequel il devait régner, l'homme a oublié l'invisible auteur de tant de merveilles. Il s'est attaché à l'effet, au lieu de s'attacher à la cause, et a fini par participer à la nature de l'objet de son attachement. Ici encore, Saint-Martin se distingue avantageusement de la plupart des autres mystiques : il fait du mal moral un résultat de la liberté et voit dans le mal physique un résultat du mal moral.

Le mal moral une fois accompli, la désorganisation s'est, en effet, introduite dans l'homme et dans le monde et, avec elle, la peine et la souffrance. L'homme peine et dans son corps et dans son âme; la nature entière, non dans son enveloppe grossière et inerte, mais dans les forces vivantes qui l'animent, peine également, et tous les bruits qui s'élèvent éternellement, d'un bout à l'autre de l'univers, ne sont que les parties et les moments d'un immense soupir. Par ses paroles et ses écrits, Saint-Martin ne fait, dit-il, que reproduire, d'une manière plus claire et dans un langage plus distinct, cette universelle plainte : il est, suivant sa saisissante expression, « le Jérémie de l'universalité [1] ». — Saint-Martin, comme on voit, décrit les effets de la déchéance originelle avec une vigueur que nos modernes pessimistes, les Léopardi et les Schopenhauer, ont à peine égalée. Il fait plus, il explique cette déchéance elle-même d'une manière

[1] *Ministère de l'Homme-Esprit*, p. 13, 56, 75; *De l'esprit des choses*, t. I, p. 56 et 57; *Œuvres posthumes*, t. I, p. 103.

toute philosophique. Il croit, comme la plupart des philosophes idéalistes, que, si l'homme est tombé primitivement et depuis, c'est pour avoir préféré, dans un moment de fascination et de vertige, l'inférieur au supérieur, le sensible à l'intelligible, les sens à la raison : sa théorie de la chute est moins chrétienne que platonicienne.

Après le drame de l'émanation et celui de la déchéance, vient celui de la réintégration, qui est le dernier de la grande trilogie que Saint-Martin a conçue. Il s'agit de savoir comment l'homme, frappé de déchéance, se relèvera et comment il parviendra à se rattacher au principe de tout bien dont il semblait s'être détaché pour jamais. Ce sera, suivant Saint-Martin, par la grâce de Dieu, qui nous a donné le temps, comme une monnaie pour racheter l'éternité, et qui nous a laissé la terre, comme un point d'appui pour nous élever jusqu'au ciel. Ce sera, en un mot, par l'effort, par la lutte et aussi par cet amour du divin qui consume, comme un feu dévorant, toutes les passions de la terre [1].

A cette doctrine, qui fait la part si grande à notre vitalité interne, à notre énergie personnelle, et qui est pleinement avouée par la philosophie et par la raison, Saint-Martin en ajoute une autre qui lui est inspirée par les traditions religieuses de l'Orient et qui est beaucoup moins acceptable. Suivant lui, Dieu a voulu que l'homme pût se réhabiliter, non

[1] *De l'esprit des choses*, t. II, p. 6, 14, 24.

seulement par ces moyens purement moraux qu'on appelle la liberté et l'amour, mais encore par des moyens tout matériels, tels que les sacrifices sanglants. Ces sacrifices que les païens éclairés avaient déjà condamnés, comme entachés de superstition et indignes d'un Dieu tout spirituel, Saint-Martin en entreprend, en plein dix-huitième siècle, la paradoxale réhabilitation. D'après lui, le sang, étant le premier principe de la vie matérielle, est par là même le principe du mal et le grand obstacle au développement du bien dont l'esprit est la source. Partant de cette étrange théorie, Saint-Martin voit, sans trop s'émouvoir, le sang couler dans les guerres et dans les révolutions : pour lui, le sang qui coule, c'est l'esprit qui s'affranchit. S'émeut-il du moins sur l'effusion du sang innocent ? Non, les victimes innocentes sont agréables à Dieu ; elles peuvent seules adoucir sa justice sévère et désarmer son bras déjà levé sur les coupables [1]. — Il est inutile de faire remarquer que cette doctrine est aussi dangereuse que grossière et qu'elle pourrait, à un moment donné, justifier tous les fanatismes. De Maistre, qui l'a adoptée, l'a bien fait voir : il l'a invoquée pour glorifier la guerre, l'inquisition et le bourreau.

Saint-Martin convient pourtant que, si les sacrifices sanglants ont eu de la valeur autrefois, ils n'en ont plus aujourd'hui : le sacrifice de l'Homme-

[1] *Ministère de l'Homme-Esprit,* p 214 et 269 ; *De l'esprit des choses*, tome II, p. 180

Dieu y a mis fin pour toujours. C'est par des sacrifices intérieurs que nous devons maintenant nous affranchir des liens de la matière et marquer tous nos pas dans la vie spirituelle. Le premier degré de cette vie supérieure consiste à immoler nos passions à la volonté de Dieu, à la règle du devoir. A ce degré du développement de l'homme, répond un certain degré de développement de l'humanité : c'est ce qu'on nomme l'âge de la loi. Le second degré est l'état d'une âme qui, non contente de vivre de la véritable vie, s'efforce de la répandre autour d'elle et d'attirer les autres dans sa sphère d'action. A cet état de l'âme, répond, dans l'histoire de l'humanité, l'âge de la prophétie. Le troisième degré est celui où l'homme ne se borne pas à vivifier les autres par le souffle de la charité, mais va jusqu'à s'immoler pour eux. Il a pour analogue, dans l'histoire, la grande ère de la rédemption. Tous ces états de plus en plus élevés ont pour couronnement celui que Saint-Martin appelle l'état de sainteté suprême, dans lequel nous vivons en Dieu et Dieu vit en nous, sans que, pourtant notre nature et la sienne se confondent [1]. — On reconnaît, dans ce tableau de notre évolution morale et de notre évolution sociale, comme un souvenir de cet *itinerarium mentis ad Deum* dont saint Augustin et saint Bonaventure avaient déjà tracé de si brillantes descriptions.

[1] Le *Ministère de l'Homme-Esprit*, p. 289, 422 ; le *Nouvel homme*, p. 29 et 45.

A cette échelle mystique dont le dernier échelon se perd au plus haut des cieux, Saint-Martin en ajoute une autre dont le dernier degré plonge jusqu'au fond des enfers, tels qu'il les comprend. Pour lui, en effet, l'enfer commence dès cette vie. L'homme a un pied dans l'enfer, quand il est partagé entre le bien et le mal, qu'il est agité et battu par des passions contraires. Il y descend plus avant, quand il vit dans l'illusion et qu'il recherche obstinément les biens terrestres, comme s'ils étaient des biens. Enfin, il tombe au fond des enfers, quand il fait le mal sciemment, volontairement et sans remords. A la mort, l'autre vie nous saisit tels que nous sommes : bons, si nous sommes bons, méchants, si nous sommes méchants. Le paradis et l'enfer que nous y trouvons, ne sont que le prolongement du paradis et de l'enfer que nous nous sommes faits et où nous vivons déjà sur la terre[1]. — C'est là une doctrine extrêmement plausible. Elle s'accorde, en effet, de tout point avec la perfection de Dieu, qui exclut tout arbitraire et tout caprice dans la répartition des récompenses et des peines, et, avec la loi du mérite et du démérite, qui veut que le bien engendre le bonheur et le mal le malheur.

Mais cet enfer dont parle Saint-Martin, sera-t-il éternel? C'est une question qu'avec son âme douce et aimante, il se pose à peine. Les châtiments ayant pour but d'éveiller, dans le cœur du coupa-

[1] *Ministère de l'Homme-Esprit*, p. 175 et 287.

ble, des sentiments meilleurs et de le ramener au bien, il ne voit pas à quoi ils serviraient, s'ils devaient durer toujours : ce seraient des cruautés inutiles. Pour que l'enfer fût éternel, il faudrait que le mal le fût, et, pour que le mal le fût, il faudrait que le principe du mal le fût aussi. Or, il ne l'est pas. Il l'est si peu qu'un jour viendra où Satan vaincu sentira fondre, au feu de l'amour divin, la dureté de son âme et où le sein d'un Dieu compatissant s'ouvrira pour le recevoir. A la seule pensée de ce jour radieux, qui éclairera le triomphe définitif du bien sur le mal et la réconciliation universelle des êtres, le cœur de Saint-Martin palpite, son imagination s'émeut et des hymnes d'une richesse tout orientale s'échappent de ses lèvres de feu[1].

Nous ne voulons pas discuter cette doctrine de Saint-Martin, doctrine peu orthodoxe, qui avait été avant lui celle du savant Origène et qui sera après lui celle du sympathique Ballanche. Bornons-nous à faire remarquer quel souffle anime les pages où elle est exposée. On sent, en les lisant, qu'il n'a manqué à celui qui les a écrites que d'être né dans un autre âge de l'humanité, pour être, non un saint, mais une souche de saints, mais un révélateur, tant le sentiment religieux est ardent chez lui et y a des sources vives et profondes! Ce laïque, si peu attaché au culte et si dédaigneux du sacerdoce, parle de Dieu et de l'autre vie avec un enthousiasme que lui envieraient bien des fidèles

[1] *L'homme de désir*, p. 101 et 282.

pratiquants et même bien des prêtres un peu blasés par l'habitude de leurs fonctions. C'est ainsi qu'un homme, étranger aux écoles et peu soucieux des préceptes de l'art, sent quelquefois le beau avec une profondeur d'émotion qui étonne de vieux maîtres blanchis dans leur métier. Saint-Martin se porte vers Dieu, comme un tel homme vers le beau, d'un mouvement sans règle, mais d'un mouvement impétueux : c'est un romantique en matière de religion.

Ce n'est pas le seul mérite de Saint-Martin. Dans un temps où les questions métaphysiques étaient négligées par une philosophie circonspecte jusqu'à la timidité, notre philosophe tente de les remettre en honneur. L'existence de Dieu et sa nature, la production des êtres, leur état ici-bas et leur destinée finale, tous ces problèmes d'un intérêt éternel, pour lesquels l'idéologie n'avait point de solutions et qu'elle avait même éliminés de ses cadres, Saint-Martin les reprend à sa manière et les agite avec son âme ardente, dans un esprit assez analogue à celui des Alexandrins et des Gnostiques, en attendant que d'autres les posent avec plus de précision et les résolvent par des procédés plus rationnels. Il fait, à l'égard de l'analyse de Condillac, ce que Schelling devait faire plus tard à l'égard de la critique de Kant, il lui oppose un dogmatisme outré et intempérant, mais qui n'est dépourvu ni d'éclat ni de grandeur.

C'est du haut de ce dogmatisme que Saint-Martin juge la science et la religion, avec lesquelles la métaphysique a tant de rapports et envers lesquelles elle est amenée naturellement à prendre une attitude amicale ou hostile. Il reproche, non sans raison, à la science de son temps d'exclure de son domaine la cause première et de n'y laisser subsister que les causes secondes, comme si ces dernières suffisaient à l'explication suprême et définitive de l'univers, et appelle de ses vœux le jour où les sciences naturelles et les sciences divines, si imprudemment séparées par des esprits étroits, éclaireront de leurs lumières, réunies en un seul faisceau, les mystères de la création. Il reproche également aux savants de son époque de sacrifier, dans leurs recherches, la synthèse à l'analyse, bien que la première, en nous plaçant au centre de chaque ordre d'objets, nous permette seule d'en mesurer tous les rayons. Enfin, il les accuse de ne pas voir que les choses s'expliquent par l'homme, et non l'homme par les choses. — C'est presque la pensée d'Auguste Comte, si justement admirée par M. Ravaisson, que la synthèse doit être substituée à l'analyse, dès qu'on passe des sciences mathématiques et physiques aux sciences biologiques et morales, et que l'inférieur a sa cause finale et sa raison d'être dans le supérieur.

Malheureusement Saint-Martin ne s'en tient pas à ces vues à la fois si élevées et si sages. Par antipathie pour la science mécaniste de son époque, il revient à la vieille conception des astres animés et demande le secret des choses soit aux allégories d'un symbolisme étrange, soit à des spéculations

bizarres sur les nombres, dont s'inspireront à la fois Joseph de Maistre et Charles Fourier [1].

Ce n'est pas seulement la science, c'est encore la religion que Saint-Martin conçoit à sa manière. Il en est d'elle, suivant lui, comme de la poésie, elle n'est pas une tradition, elle est un sentiment; elle n'est pas une lettre morte, elle est un souffle de vie; elle n'est pas figée sur les feuillets d'un livre, elle est écrite sur l'homme et vivante dans le cœur. Ni la Bible, ni même la Nature ne nous la révèlent avec la splendeur fulgurante qui lui est propre: le sens moral, voilà le véritable révélateur. Saint-Martin fait, il est vrai, le plus grand éloge de l'Écriture, il déclare qu'il vaudrait mieux pour nous perdre tous les autres livres anciens et modernes que de perdre les livres sacrés des juifs et des chrétiens. La raison qu'il en donne, c'est que de tous les livres, ce sont ceux qui s'accordent le mieux avec les inspirations du sens moral et qui traduisent le plus éloquemment le texte que chacun de nous porte en lui-même. Mais, en définitive, le texte vaut encore mieux que les traductions et, à côté de lui, ces dernières, si éloquentes qu'elles soient, pâlissent. Ainsi s'expliquent les contradictions apparentes de Saint-Martin, son admiration passionnée pour les livres sacrés, d'une part, et les singulières libertés qu'il prend avec eux, de l'autre. Loin d'être

[1] *Aurore naissante*, préface XVII; *Crocodile*, chant XX; *Des nombres*. *passim*.; *Esprit des choses*, *passim*.

surnaturels, ils sortent, suivant lui, du fond de notre nature et il appartient à notre nature de les juger [1].

II

MYSTICISME PRATIQUE

On connaît la philosophie spéculative de Saint-Martin. Il s'agit maintenant de savoir quelles applications il en fait aux principales questions qui préoccupaient ses contemporains, particulièrement à celles qui relèvent de la philosophie des langues et de la philosophie politique.

La philosophie des langues de Saint-Martin offre, à travers bien des bizarreries, auxquelles il faut s'accoutumer avec lui, des traits remarquables et des vues d'une rare profondeur. Elle est en opposition avec les théories alors régnantes et s'accorde assez bien avec les doctrines les plus autorisées de notre temps. Suivant lui, la parole n'a pas été inventée, comme le prétendaient Condillac et ses disciples, après une période d'aphonie plus ou moins considérable et après une plus ou moins longue série de tâtonnements: elle est l'accompagnement nécessaire de la pensée et son expression naturelle. — On reconnaît là la théorie reprise peu après par de Maistre et développée depuis par

[1] *Lettre à Garat*, p. 94 et 129; *Œuvres posthumes*, t. I, p. 275; *De l'esprit des choses*, t. II, p. 144.

M. Renan et par plusieurs autres auteurs contemporains. — Chaque être, ajoute Saint-Martin, a son langage, qui varie avec sa nature : les animaux ont leurs mouvements et leurs cris par lesquels ils trahissent ce qu'ils éprouvent intérieurement ; les corps bruts eux-mêmes ont des propriétés extérieures, qui sont comme autant de signes de leurs propriétés les plus intimes ; de même l'homme a la parole, qui est la révélation de son intelligence et qui en est inséparable.

Suivant Saint-Martin, la parole se perfectionne en même temps que l'intelligence et devient plus précise et plus nette à mesure que celle-ci saisit les choses avec plus de précision et de netteté. Mais il ne faut pas croire, comme on le fait trop généralement, que la netteté et la précision soient les seules ni même les plus hautes qualités soit de l'intelligence soit de la parole. La perfection de l'intelligence ne consiste pas, en effet, à s'isoler du sentiment et à saisir les choses nettement, mais sans ardeur et sans énergie ; de même celle de la parole ne consiste pas à rendre dans un langage net, mais sans chaleur et sans vigueur, les pâles conceptions d'une intelligence appauvrie que le feu intérieur ne féconde et n'anime pas. Dans ces conditions, la pensée et la parole se déssèchent et languissent, comme des plantes dont la sève s'est retirée. Elles ne reverdissent et ne renaissent qu'autant que l'homme pense et parle avec son intelligence et avec son cœur, en un mot, avec son être tout entier. Saint-Martin anticipe ici, sans s'en douter,

sur la doctrine la plus féconde de notre siècle, sur celle qui a donné naissance au mouvement romantique et substitué à la langue terne et émaciée des idéologues et des classiques de la décadence la langue riche et brillante de Chateaubriand et de Lamennais, de Michelet et de Jean Reynaud.

Une autre vue de Saint-Martin dont on peut contester la valeur, mais qui ne manque pas d'originalité et qui n'a pas eu une médiocre fortune, c'est celle de l'unité des langues. Cette unité des langues ne tient pas, suivant lui, comme suivant de Bonald, à une révélation mystérieuse et surnaturelle ; elle tient à l'unité de la nature humaine, qui les a produites. De plus elle ne porte pas sur tous leurs éléments, mais seulement sur quelques-uns, parce que, dans notre nature, la diversité coexiste avec l'unité. C'est là, sous une forme générale, la moderne théorie, qui veut que toute les langues aient des radicaux communs, qui les rapprochent, et des flexions différentes, qui les diversifient [1].

Nous ne voulons pas discuter ici la question de l'unité des langues, dont l'examen nous entraînerait beaucoup trop loin. En ce qui concerne leur origine et leur formation, nous donnons, sauf quelques réserves, gain de cause à Saint-Martin. Nous admettons avec lui qu'elles sont naturelles à l'homme et ne sont point des inventions ultérieures de la réflexion humaine ; nous admettons également que la nature, qui les a produites spontané-

[1] *Lettre à Garat ;* le *Crocodile, passim.*

ment, les développe de même, d'après certaines lois assez analogues à celles qui régissent les êtres vivants, de sorte que leur mouvement à travers la durée a un caractère organique et non mécanique. Cependant nous croyons que ce mouvement n'est pas tellement fatal qu'il exclue toute intervention réfléchie de la part des sujets parlants. Si un homme vient à bout, par son travail réfléchi, de perfectionner son style, pourquoi un peuple ne réussirait-il pas, par un travail semblable, à perfectionner sa langue ? Et de fait, l'expérience prouve qu'il en est souvent ainsi. Les grands siècles littéraires ont presque toujours paru, quand l'esprit de réflexion se mêlait, à plus ou moins forte dose, à la spontanéité primitive ; en d'autres termes, ils ont presque toujours été précédés d'une élaboration voulue de la langue. Cette élaboration, les sophistes l'accomplirent chez les Grecs et préparèrent ainsi le siècle de Périclès ; l'Académie française, l'hôtel de Rambouillet et une foule de grammairiens, dont Vaugelas était le plus éminent, la firent chez nous et inaugurèrent par là le siècle de Louis XIV.

Le dix-huitième siècle que les questions d'origines attiraient, s'était posé la question de l'origine de la société, comme celle de l'origine du langage, et l'avait résolue d'une manière analogue, je veux dire par l'intervention du calcul et de la réflexion. Suivant Rousseau, la société résulte d'une convention, aux termes de laquelle chaque homme aurait renoncé à une partie de ses droits, pour s'assurer la

jouissance de tous les autres : c'est ce qu'il nomme le contrat social, et ce contrat est, à ses yeux, l'expression de la volonté générale, identique à la souveraineté du peuple.

Malgré sa sympathie pour Rousseau, Saint-Martin rejette cette théorie. Il ne comprend pas comment les hommes, encore isolés et sans expérience, auraient pu se rendre compte des avantages de la société, s'entendre pour la constituer et tomber d'accord sur les principes qui devaient lui servir de base. Si le langage paraît avoir été nécessaire, comme Rousseau l'a dit lui-même, pour inventer le langage, la société paraît avoir été nécessaire pour inventer la société. Suivant Saint-Martin, la société est donc, comme le langage, non un fait conventionnel, mais un fait naturel. Elle n'a pas été inventée, à un moment donné, par des volontés auparavant isolées ou divergentes et qui auraient fini par se rapprocher et se mettre d'accord. La société humaine est aussi ancienne que la nature humaine et n'en est que l'expansion. Les peuples, les constitutions, les institutions, tout cela — Saint-Martin l'a dit avant de Maistre — naît, se forme, se développe naturellement, sous l'action des circonstances, ou plutôt sous celle de la Providence, qui les dispose et les combine à son gré. Ce sont là des choses que nous devons nous borner à recevoir d'en haut toutes faites, au lieu de nous ingénier à les faire avec nos réflexions, toujours courtes par quelque endroit. Si la philosophie du temps, au lieu de spéculer sur la manière dont les faits ont dû se

passer, avait un peu mieux observé de quelle manière ils se passent, elle n'aurait pas méconnu une vérité aussi claire. C'est une leçon qui, pour être adressée à la philosophie, qui s'arrogeait le privilège de l'observation, par un mystique, par un rêveur, n'en est que plus piquante [1].

De cette théorie de la société Saint-Martin déduit une théorie de la souveraineté, qui est également contraire à celle de J.-J. Rousseau. Si la société, dit-il, se développe d'après des lois inhérentes à sa nature ou plutôt identiques à la volonté même de Dieu, l'intervention réfléchie du peuple dans les affaires de l'État n'a pas de raison d'être. Elle ne peut, en effet, entraver l'accomplissement des desseins de la Providence, qui change les obstacles qu'on lui oppose en moyens, pour parvenir aux fins qu'elle se propose. Ici encore, la spontanéité fait tout ; la réflexion ne fait rien. Spontanément et sans savoir pourquoi, les populations se groupent autour du personnage éminent dont elles ont besoin pour s'organiser ou se défendre, et bientôt porté comme par un courant irrésistible, l'homme providentiel atteint le but que le doigt de Dieu lui avait marqué. C'est, on le voit, en face de la théorie du droit populaire, tel que J.-J. Rousseau l'entend, la théorie du droit divin — d'un droit divin fondé, non sur la tradition, mais sur la nature, — que Saint-Martin élève d'une main vigoureuse.

[1] *Éclair sur l'association humaine*, p. 6 ; *Lettre à un ami sur la Révolution*, p. 20.

Ces principes posés, Saint-Martin se demande quel est l'idéal auquel la société doit tendre et qu'elle doit chercher à réaliser. Suivant lui, cet idéal est une sorte de république divine dont tous les membres seront unis par les liens de la charité ; où la loi enseignera, au lieu de commander ; où la peine aura pour but l'amélioration du coupable et n'ira jamais jusqu'à sa destruction, qui exclurait cette amélioration même.

C'est une conception moitié chrétienne, moitié platonicienne, que couronne la doctrine de l'abolition de la peine de mort.

On voit qu'en politique, comme ailleurs, les vues de Saint-Martin sont dignes de considération. S'il a donné à sa cité idéale un caractère un peu chimérique, en la faisant reposer sur une conception trop optimiste de la nature humaine, il a eu le mérite de faire intervenir la spontanéité là où on faisait intervenir, avant lui, la seule réflexion, je veux dire dans la fondation de la société et même dans celle de la souveraineté. Seulement il a exagéré son importance sur ce dernier point. Sans doute c'est par des mouvements spontanés que la plupart des souverainetés se sont établies dans les âges primitifs ; mais s'ensuit-il qu'elles ne puissent et ne doivent jamais s'établir par des actes réfléchis ? Si, à mesure que l'homme se développe et que la spontanéité fait place chez lui à la réflexion, il applique utilement cette dernière à ses affaires privées, on ne voit pas pourquoi il ne l'appliquerait pas utilement aussi aux affaires

publiques. C'est dire que la volonté réfléchie de tous peut être, à un aussi juste titre que leur acclamation spontanée, le fondement de la souveraineté.

L'idée qu'il faut se faire de Saint-Martin ressort suffisamment de la longue étude que nous lui avons consacrée. C'est un mystique. A ce titre, il demande la vérité, non à l'observation sensible ou à la raison raisonnante, mais au cœur, au sens moral — pour parler son langage — dont les inspirations se confondent généralement avec les données fondamentales de la raison spontanée et intuitive, mais sont aussi quelquefois viciées par le mélange des rêveries d'une imagination sans règle et sans frein. De là les grandes vues morales, politiques et religieuses, qui constituent le fond de son système, et les fantaisies étranges qui en altèrent la pureté et font que, si par certains côtés il rappelle le platonisme, par d'autres il semble annoncer le spiritisme.

Bien que les spéculations de Saint-Martin ne s'accordent guère avec l'esprit de l'Occident, en général, et avec celui de notre nation, en particulier, il y a exercé une certaine influence et y a trouvé des appréciateurs dignes de lui. Non seulement de Maistre, qui n'abuse pas de la louange, loue notre théosophe, mais il s'inspire de ses idées dans plusieurs de ses ouvrages ; Mme de Staël trouve qu'il a des lueurs sublimes ; Joubert, qu'il a la tête dans le ciel, et Cousin le proclame l'interprète le plus complet, le plus profond et le plus éloquent que le mysticisme ait eu dans notre pays. Depuis, ces

jugements ont été confirmés par les études ingénieuses de Sainte-Beuve et de Caro, par le savant ouvrage de Matter et surtout par le livre excellent et définitif de M. Franck [1].

[1] Franck, *La Philosophie mystique en France, au dix-huitième siècle*, Germer Baillère, 1866.

CHAPIRE III

PHILOSOPHIE TRADITIONALISTE

—

De Maistre ou le traditionalisme mystique. — De Bonald ou le traditionalisme didactique. — Chateaubriand ou le traditionalisme esthétique.

I

DE MAISTRE OU LE TRADITIONALISME MYSTIQUE

Saint-Martin avait attaqué la philosophie du dix-huitième siècle avec vigueur; mais il n'avait pu la vaincre, parce qu'il ne lui avait opposé qu'une doctrine d'initiés, faite d'intuitions élevées et d'imaginations étranges et aussi incapable de satisfaire les raisonneurs que de s'imposer à la foule. Les adversaires qu'elle rencontra après lui la combattirent avec plus d'avantage, parce qu'ils lui opposèrent les croyances généralement reçues et s'armèrent contre elle des grandes traditions du genre humain. Nous voulons parler des écrivains connus sous le nom de traditionalistes.

A toutes les époques, on avait vu des penseurs isolés protester contre certaines opinions particulières à leur temps, au nom des croyances de tous les temps. Mais jamais on n'avait vu un groupe d'écrivains, vivant à la même époque, fonder un système et s'organiser en école, à l'unique fin de défendre les traditions universelles, qui font la vie des sociétés, contre les témérités individuelles, qui peuvent la compromettre. Or, c'est le spectacle que nous offre la philosophie traditionaliste — un nom nouveau pour une chose nouvelle — à la fin du dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième. Il ne faut pas en être surpris; car jamais la tradition n'avait été attaquée avec autant d'ensemble et de vigueur, et l'action provoque toujours une réaction qui lui est proportionnée.

Le traditionalisme trouva, comme il était naturel, ses principaux représentants dans les provinces qui étaient restées le plus complètement étrangères à l'esprit philosophique du dix-huitième siècle et dans les classes que la Révolution avait le plus durement frappées. De Maistre (1754-1821) et de Bonald (1753-1840) étaient nés, l'un dans la Savoie, l'autre dans le Rouergue, et appartenaient l'un et l'autre à des familles non seulement nobles, mais encore royalistes et religieuses. Il faut en dire autant de Chateaubriand (1768-1848) qui, sans être philosophe, comme ses deux devanciers, se posa avec tant d'éclat en panégyriste du passé et le para de couleurs si brillantes. L'austère manoir féodal, où s'écoula son enfance rêveuse, était situé au fond

de la Bretagne, le pays des vieilles traditions et des vieilles mœurs.

De ces trois personnages, c'est de Maistre que nous étudierons le premier, à cause de ses affinités avec Saint-Martin et parce qu'il marque, pour ainsi dire, la transition entre le mysticisme et le traditionalisme.

De Maistre vivait à Lausanne, où le flot toujours montant de la Révolution française l'avait contraint de se réfugier, quand il publia ses *Considérations sur la France* (1796), le premier de ses ouvrages et le seul qui rentre dans le cadre de cette histoire. Le fier patricien y est déjà tout entier, avec son esprit à la fois aristocratique et sacerdotal et avec sa haine pour ce dix-huitième siècle dont il est, en quelque sorte, la négation incarnée et l'antithèse vivante. Il y traite d'abord des révolutions en général; mais, au lieu d'en chercher la raison, comme Condorcet, dans l'action des causes secondes, il la demande, comme Saint-Martin, à l'intervention de la cause première. Il les attribue à la Providence, qui déchaîne et retient, quand il lui plaît, les passions des hommes et qui renverse et relève, à son gré, les empires. Aussi, la Révolution française est, à ses yeux, un vrai miracle. La preuve qu'il en donne, c'est qu'elle va toute seule et emporte dans son tourbillon toutes les forces individuelles qui lui font obstacle. Comme s'il n'était pas dans la nature d'un événement général, d'un mouvement collectif, de briser toutes les résistances particulières, et comme s'il y avait lieu de recourir à une main cachée derrière la nue pour expliquer un phénomène aussi simple!

Non seulement la Providence que de Maistre invoque, comme une sorte de *Deus ex machina*, pour rendre compte des révolutions, agit d'une manière surnaturelle, mais elle tend à ses fins, sans s'émouvoir, comme une divinité d'airain, à travers le sang et les larmes des générations. Le clergé de France était profane et frivole, il en a été puni par la Révolution; les lettrés français étaient licencieux et impies, ils ont également reçu leur châtiment; la nation française avait participé ou avait assisté impassible à un épouvantable régicide, elle a été saignée à blanc sur les champs de bataille et sur les échafauds. Il y a loin, comme on voit, de cette Providence vengeresse à la Providence débonnaire de Bernardin de Saint-Pierre et des autres écrivains du temps.

De Maistre ne se sépare pas seulement des auteurs du dix-huitième siècle par ses vues sur la Providence et sur les révolutions, mais encore par ses vues sur la guerre. Pendant que ceux-ci la considèrent comme un fléau et comptent sur le progrès des lumières pour en amener la suppression, celui-là déclare qu'elle est un bienfait du ciel et qu'elle durera autant que l'espèce humaine. A l'appui de cette dernière assertion, il trace un long et sinistre tableau de toutes les tueries, qui ont eu lieu depuis l'aurore des temps historiques jusqu'en 1789, et en conclut, par une induction assez naturelle, que la guerre ayant toujours existé jusqu'ici, elle existera

vraisemblablement toujours. Du reste, il serait vraiment fâcheux, suivant lui, qu'elle vînt à disparaître. Elle est, en effet, éminemment propre à purger les nations des vices qui les travaillent et à faire renaître dans leur sein et les hautes vertus morales et les beaux-arts qui en sont comme la fleur. Aussi, de Maistre n'hésite pas à comparer le genre humain à un arbre qu'une main invisible taille sans relâche et qui gagne toujours à cette opération. Il est impossible de rien imaginer de plus contraire à l'esprit philanthropique du dix-huitième siècle et à ces rêveries, sur la paix perpétuelle, dont s'étaient enchantés non seulement l'âme douce de l'abbé de Saint-Pierre, mais encore l'austère génie de Kant.

Les vues de de Maistre sur la guerre ont à la fois quelque chose de sensé, qui les recommande, et quelque chose de paradoxal, qui empêche de les accepter de tout point. Il en est un peu de même de ses vues sur les constitutions politiques : elles paraissent à la fois plausibles et contestables. Suivant lui, une constitution n'est pas une œuvre mécanique qu'on fabrique artificiellement du dehors et qu'on applique après coup à telle nation ou à telle autre ; c'est une production organique, qui naît et se développe d'elle-même, par une végétation spontanée et naturelle. Un homme peut faire un métier à bas ou une pompe à incendie ; il ne peut faire ni une plante ni une constitution. C'est ce que nos Constituants n'ont pas compris : ils ont confondu les œuvres de l'art et celles de la nature.

Les constitutions sont si peu des œuvres artificielles, fabriquées de toutes pièces, après mûre réflexion, par des assemblées délibérantes, que les constitutions les plus parfaites sont nées toutes seules et comme par hasard, témoin la constitution anglaise qu'un soldat sans lettres créa, sans savoir ce qu'il faisait, après la bataille de Lewes. Aussi, un politique spéculatif est aussi incapable de collaborer utilement à la constitution d'une société que l'auteur d'une poétique à la composition d'un poème : Montesquieu est à Lycurgue ce que l'abbé Batteux est à Homère. Un autre avantage des constitutions naturelles sur les constitutions artificielles qu'on fabriquait au dix huitième siècle, de celles qui sont nées du sol social sur celles qui sont simplement posées à sa surface, c'est d'être appropriées à telle société, non à toutes les sociétés, c'est-à-dire à aucune ; c'est d'être faites pour l'homme de tel temps, de tel lieu, de tel degré de civilisation, non pour l'homme en général, c'est-à-dire pour une abstraction et une chimère. De là la boutade bien connue de de Maistre : « La constitution de 1795, tout comme ses aînées, dit-il, est faite pour l'homme. Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. Je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan ; mais, quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu [1]. »

[1] *Considérations sur la France,* chap. VI.

Nous avons relevé ailleurs ce qu'il y a d'excessif dans quelques-unes des assertions de de Maistre : « Prétendre que c'est uniquement par instinct et par hasard qu'un peuple perfectionne ses institutions, n'est-ce pas déclarer que la raison n'est bonne à rien dans le gouvernement des choses humaines ?.. De Maistre, qui admet la végétation et la croissance naturelles de la société, comme celles de l'individu, aurait bien dû voir que, dans cette végétation et cette croissance, la raison a sa place après l'instinct. Ces deux principes sont également naturels, mais l'un appartient à la nature encore enveloppée et rudimentaire, l'autre à la nature achevée et arrivée à la plénitude de son développement. C'est précisément pour cela que les peuples, de même que les individus, quand ils sont parvenus à leur maturité, se livrent à ces délibérations que de Maistre n'aime pas, au lieu d'agir sans réfléchir et sans raisonner : l'établissement des gouvernements parlementaires dans toute l'Europe éclairée n'a pas d'autre cause. Condamner un peuple à ne jamais sortir de l'état d'irréflexion et d'inconscience, parce qu'il a débuté par là dans la vie, c'est condamner l'enfant à ne jamais sortir du maillot [1]. »

Sauf ces réserves, les vues de de Maistre sont vraiment dignes de considération. C'est ici le sentiment du réel et du concret, qui réclame contre celui de

[1] *Traditionalisme et Ultramontanisme*, p. 14 15, Perrin, 2e édition. — V. aussi *Nos Devoirs et nos Droits*, p. 232 et suivantes.

l'idéal, mais aussi de l'abstrait et du chimérique ; ou plutôt, c'est déjà l'esprit historique du dix-neuvième siècle, qui proteste contre l'esprit ultra-philosophique du dix-huitième. De Maistre semble en avoir eu conscience, lui qui appelait l'histoire, c'est-à-dire l'ensemble des traditions du genre humain, une politique expérimentale, justifiant ainsi par avance la qualification de traditionaliste qui lui a été donnée plus tard.

II

DE BONALD OU LE TRADITIONALISME DIDACTIQUE

De Maistre n'avait publié, durant la période qui nous occupe, que ses *Considérations sur la France*, c'est-à-dire qu'un simple opuscule. De Bonald, réfugié comme lui à l'étranger, y publia, non un opuscule, mais un grand ouvrage en trois volumes, intitulé : *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par la raison et par l'histoire* (1796). Cet ouvrage fut bientôt suivi de plusieurs autres, tels que le *Divorce* et la *Législation primitive* (1802). Aussi l'influence de Bonald fut-elle plus grande, à cette date, que celle de de Maistre, bien qu'il lui fût inférieur comme penseur et comme écrivain. Nous n'avons pas dessein d'analyser en détail ces diverses productions : nous l'avons fait ailleurs. Nous nous bornerons à en rapprocher brièvement le contenu de celui du livre du publiciste savoisien.

De Maistre sent parfaitement les affinités qui existent entre ses doctrines et celles de Bonald : « Est-il possible, lui écrit-il dans son langage expressif, que la nature se soit amusée à tendre deux cordes aussi parfaitement d'accord que votre esprit et le mien ?... Je n'ai rien pensé que vous ne l'ayez écrit ; je n'ai rien écrit que vous ne l'ayez pensé. » Mais, à côté des ressemblances que de Maistre voit entre lui et de Bonald, il y a des différences qu'il ne voit peut-être pas, mais qui n'en sont pas moins réelles. De Maistre affirme l'existence de Dieu ; mais il ne s'inquiète pas de l'établir démonstrativement, parce que son génie primesautier répugne aux procédés trop didactiques. De Bonald, au contraire, s'ingénie, en vrai raisonneur qu'il est, à en administrer la preuve, et cette preuve, il la trouve dans l'étude des langues, qui toutes, suivant lui, contiennent le nom de Dieu, et dans l'histoire des sociétés, où le sentiment de Dieu existe universellement. C'est, comme on voit, fonder la théodicée sur la tradition, c'est-à-dire faire du pur traditionalisme. Seulement de Bonald ne songe pas à expliquer les révolutions et les guerres, comme de Maistre, par la volonté de ce Dieu dont il vient de démontrer l'existence : il les expliquerait bien plutôt par les passions des hommes ; surtout il ne se plaît pas, comme son émule, à nous dérouler les scènes de carnage auxquelles la guerre a donné lieu, et ne songe pas à y voir un moyen dont la Providence se sert pour purifier la terre des vices qui la souillent.

De Bonald préconise, comme de Maistre, les constitutions politiques qui ont leur racine dans l'histoire, et condamne, comme lui, celles qui émanent des assemblées délibérantes : « Je crois possible de démontrer, dit-il, que l'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société politique qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps ou l'étendue à la matière, et que, bien loin de pouvoir constituer la société, l'homme, par son intervention, ne peut qu'empêcher que la société ne se constitue, ou ne peut que retarder le succès des efforts qu'elle fait pour parvenir à sa constitution naturelle[1]. » Mais, si de Bonald est d'accord avec de Maistre sur l'excellence des constitutions naturelles, il se sépare de lui en ce qu'il n'en admet qu'une seule, tandis que de Maistre en admet autant qu'il y a de sociétés particulières. Ce dernier s'élève, en effet, nous l'avons vu, contre ceux qui songent à élaborer une constitution pour l'homme en général, non pour les Français ou les Russes, pour les Anglais ou les Italiens, c'est-à-dire pour telle ou telle agglomération d'hommes en particulier.

Pour établir l'excellence de cette constitution naturelle, qui convient, suivant lui, à toutes les sociétés, de Bonald part de principes fort abstraits et s'appuie sur des raisonnements fort compliqués ; car sa manière de discuter a généralement quelque chose de forcé et de scolastique. Il part du principe, que la cause est au moyen ce que le moyen

[1] *Théorie du Pouvoir*, t. I, préface, p. III.

est à l'effet, qu'il identifie d'abord avec le principe, que le pouvoir est au ministre ce que le ministre est au sujet, puis avec cet autre principe, que le roi est à la noblesse ce que la noblesse est au peuple. De ces principes tirés on ne sait d'où et identifiés on ne sait comment, il fait sortir assez péniblement cette conséquence, que la meilleure constitution est celle où le pouvoir du roi est héréditaire, où le ministère de la noblesse l'est aussi et où la condition des sujets l'est également. A force de subtilité, il retrouve la constitution naturelle qu'il a conçue, jusque dans la société religieuse et dans la société domestique, où les trois termes de sa formule sacramentelle, la cause, le moyen et l'effet, sont représentés, d'un côté, par Dieu, par le Médiateur ou par son Vicaire et par les fidèles ; de l'autre, par le père, par la mère et par les enfants. Cet écrivain est mieux inspiré, quand laissant de côté ces assimilations forcées et ces raisonnements étranges, il prêche le culte de la famille et celui des mœurs, qui avaient reçu, pendant la Révolution, d'assez graves atteintes. Ainsi, il recommande, dans sa *Théorie du Pouvoir,* de museler cette presse licencieuse, qui ne respecte rien et qui jette dans le cœur de la jeunesse le semence de tous les vices : « Gouvernements, dit-il, voulez-vous accroître la force de l'homme ? gênez son cœur, contrariez ses sens. Semblable à une eau qui se perd dans le sable, si elle n'est arrêtée par une digue, l'homme n'est fort qu'autant qu'il est tempérant. » Ainsi, il essaie, dans son opuscule *Du Divorce,* de conjurer la ruine

de la famille, en défendant l'indissolubilité du lien conjugal menacée par le libertinage universel : « Il ne faut pas, dit-il, que la loi conspire avec les passions de l'homme contre sa raison..... Du côté que l'homme penche, ajoute-t-il, la loi le redresse, et elle doit interdire aujourd'hui la dissolution à l'homme dissolu, comme elle interdit, il y a quelques siècles, la vengeance privée à des hommes féroces et vindicatifs. »

On comprend qu'à une époque où l'on était profondément dégoûté de l'anarchie et de la licence, les graves appels de Bonald à la réorganisation morale et sociale aient été écoutés avec respect par une partie du public et aient rallié à sa doctrine un certain nombre d'adhérents. Mais, quand on considère aujourd'hui cette doctrine en elle-même et en l'isolant des circonstances où elle fit son apparition, on n'est pas disposé à l'accueillir si favorablement. D'abord, le principe sur lequel elle repose est aussi faux que bizarre : la cause ne serait au moyen, comme il le prétend, ce que le moyen est à l'effet que si la cause était la cause du moyen et le moyen la cause de l'effet, ce qui n'est pas. De plus, les conséquences que l'auteur en tire sont à la fois erronées et choquantes. Dire, comme il le fait, que non seulement le pouvoir du roi doit être héréditaire, mais que le ministère de la noblesse doit l'être aussi et que la condition des sujets doit l'être également, c'est vouloir supprimer l'égalité entre les citoyens et nous ramener à ce régime des castes qui, partout où il a régné, a immobilisé la société

et coupé les ailes au génie. — Bonald accepte, du reste, ces conséquences de sa doctrine. Il préfère, en effet, sans hésitation le régime social de l'antique Égypte, où le fils était tenu d'embrasser la profession de son père, à celui de la France moderne, où la place de chacun dans l'État lui est assignée par sa capacité personnelle, non par celle de ses ancêtres. — D'un autre côté, dire que le roi est à la noblesse ce que la cause est au moyen, et que la noblesse est au peuple ce que le moyen est à l'effet, c'est dire que l'État c'est le roi, suivant l'expression de Louis XIV, puisque la noblesse n'est pour lui qu'un simple moyen d'action, qu'un instrument passif, et que le peuple ne subsiste que par son bon plaisir; c'est, en d'autres termes, concentrer toute la vie de la société dans un seul de ses membres et réduire tous les autres à une sorte de mort politique et morale.

Les contemporains ne se méprirent pas sur le vrai sens de la doctrine de de Bonald : elle valut à son auteur, d'un côté, les faveurs de Bonaparte, de l'autre, les attaques de Marie-Joseph Chénier. Ce dernier lui reprocha, non sans amertume, de réhabiliter l'ancien régime, jusque dans ses abus, sans tenir compte des critiques que les philosophes, les hommes d'État, les magistrats les plus éminents avaient dirigées contre eux, pendant un siècle et demi, et il faut convenir que ce reproche n'était pas dénué de fondement [1].

[1] M. J. Chénier, *Tableau de la littérature française depuis 1789*, p. 64-66. V. sur de Maistre et de Bonald, les deux grandes études que nous leur avons consacrées dans notre *Traditionalisme et Ultramontanisme*, p. 1-165.

III

CHATEAUBRIAND OU LE TRADITIONALISME ESTHÉTIQUE

Dans leur polémique contre le dix-huitième siècle et la Révolution, de Maistre et de Bonald avaient essayé de réhabiliter l'ancienne société dans son ensemble. Chateaubriand la défendit à un seul point de vue, mais qui embrassait tous les autres et donnait à son œuvre une certaine unité, sans rien lui ôter de sa grandeur, au point de vue religieux. Il semblait, en effet, voir dans la religion, comme plus tard Saint-Simon et Pierre Leroux, Lamennais et Edgard Quinet, l'élément primordial de la société, celui dont les autres — mœurs et institutions, arts et sciences — ne sont que de simples développements. Dès lors, il était naturel qu'il la défendît avant tout et ne donnât aux autres institutions sociales que la seconde place dans ses préoccupations. Ajoutons que les novateurs du dix-huitième siècle ayant combattu la religion non seulement par le raisonnement, mais encore par la passion, et l'ayant représentée non seulement comme fausse, mais encore comme odieuse et ridicule, son nouvel apologiste devait faire appel en sa faveur au sentiment, en même temps qu'à la dialectique, et s'ingénier à faire ressortir sa beauté, en même temps que sa

vérité. De là le titre de *Beautés de la religion chrétienne* donné d'abord au livre depuis si célèbre sous le nom de *Génie du Christianisme*. Ceux qui lui ont reproché de s'être ainsi placé sur le terrain de l'esthétique, pour résoudre une question de religion et de morale, n'ont pas réfléchi qu'il y avait été appelé par ses adversaires eux-mêmes. Si aux arguments de Bayle, il avait suffi d'opposer les arguments de Leibniz, on ne pouvait répondre à l'ironie moqueuse de Voltaire que par l'enthousiasme poétique de Chateaubriand.

Le caractère de la nouvelle apologétique ne fut pas seulement déterminé par l'état général du monde intellectuel, mais encore par le tour d'esprit propre à l'auteur et par sa situation particulière. Né à Saint-Malo, en face de l'Océan, élevé dans le vieux manoir paternel de Combourg, Chateaubriand avait été appelé tout jeune à Paris, comme sous-lieutenant au régiment de Navarre, et s'y était bien vite poli dans la fréquentation des salons de l'époque. Mais la Révolution coupa court, fort à propos, à cette vie factice peu faite pour lui. Emporté par son humeur aventureuse et par ce besoin d'indépendance qu'il avait puisé à l'école de Rousseau, le jeune homme s'embarqua un beau jour pour l'Amérique, non sans suivre des yeux avec émotion « les derniers balancements des arbres de son pays ». A peine eut-il mis le pied sur le nouveau continent, qu'il se mit en rapport avec ces hommes primitifs qu'il a si bien décrits, tout en les idéalisant un peu, et qu'il s'enfonça dans ces forêts vierges, contemporaines de la création, où « la nature dut être étonnée de s'entendre interroger pour la première fois ». De retour en Europe, il combattit quelque temps dans les rangs des émigrés, puis il se réfugia à Londres et y composa, dans les angoisses de la faim, cet *Essai sur les Révolutions* (1797), où il répondait par un scepticisme et un pessimisme si amers aux croyances absolues et aux espérances illimitées du dix-huitième siècle. Il en était là, quand le souvenir d'une mère, morte des souffrances endurées sous la Terreur, en gémissant sur les égarements de son fils, vint, « comme une voix sortie du tombeau », le rappeler à demi à la foi de son enfance. Fontanes, qui l'avait deviné, fit le reste. Il l'encouragea à devenir le chantre inspiré, encore qu'un peu mondain, de cette foi à laquelle le ramenait son cœur plus peut-être que sa raison, et à donner une voix à toutes les douleurs, à tous les regrets, à toutes les plaintes, qui s'exhalaient d'une terre encore jonchée de ruines et imbibée de sang. C'était l'idée fondamentale du *Génie du Christianisme*.

La première partie de cet ouvrage, qui traite de la doctrine chrétienne, est la plus faible de toutes, et cela devait être ; car il s'agissait là de raisonner, et Chateaubriand excellait principalement, sinon uniquement, à sentir et à peindre. Sans exiger de lui des spéculations sur la Trinité aussi remarquables que celles qu'on trouve chez nos grands historiens de l'École d'Alexandrie[1], on souhaiterait

[1] Jules Simon et Vacherot.

du moins qu'il ne cherchât pas à justifier ce dogme en rapprochant les trois personnes divines soit des trois Parques, soit des trois Grâces. Sans lui demander, touchant le péché originel, la profondeur de Pascal ni même l'ingéniosité de de Maistre, on voudrait qu'il ne s'amusât pas, pour prouver ce mystère, à décrire avec une souplesse merveilleuse, mais sous des couleurs un peu fantastiques, le reptile qui séduisit notre première mère : c'est là un morceau brillant, mais un morceau déplacé. Nous en dirons autant de la peinture du déluge et de la description du chant du rossignol : si admirables qu'elles soient, elles prouvent assez imparfaitement, l'une la réalité du déluge universel, l'autre l'existence d'un Être suprême. On sent déjà là l'écrivain de décadence qui, au lieu de faire concourir toutes les parties de son œuvre au but qu'il se propose, écrit pour écrire et donne aux détails qui se prêtent au beau style un développement disproportionné.

La seconde partie, où Chateaubriand fait ressortir l'influence que le Christianisme a exercée sur la poésie, est beaucoup plus remarquable que la première. Cela se comprend : l'auteur connaissait beaucoup mieux son sujet, et ce sujet exigeait, pour être bien traité, le goût délicat du lettré plutôt que la profondeur d'esprit du philosophe. On pourrait sans doute y signaler encore bien des hors-d'œuvre ; mais ces défauts sont rachetés par des beautés neuves et par des vues fécondes, qui ont contribué à renouveler et à rajeunir toute notre

littérature. On se souvient des heureux rapprochements que Chateaubriand établit entre les peintures que les poètes anciens nous ont laissées des caractères et des passions et celles que les poètes chrétiens nous en ont tracées depuis. Par cela seul que le Christianisme recommande à l'homme de placer en haut lieu son cœur et ses espérances, il donne à son caractère une élévation que la seule nature ne lui donne pas ; par cela seul qu'il impose aux sentiments humains un frein que la nature ne leur impose pas, il suscite entre la passion et le devoir ces nobles luttes qui sont dignes des regards du ciel comme de ceux de la terre. C'est ce que Chateaubriand nous montre, en opposant au vieux Priam le vieux Lusignan, à l'Andromaque antique l'Andromaque moderne et à l'Iphigénie d'Euripide l'Iphigénie de Racine, dans laquelle il a vu le premier une vierge chrétienne. C'est ce qu'il nous fait voir encore, en comparant à la passion effrénée de Didon la passion combattue de Phèdre et ces remords qu'un Christianisme inconscient a pu seul lui inspirer. Il y a là une série d'études ingénieuses et intéressantes, qui ont sans doute suggéré à un critique venu depuis l'idée du plus remarquable de ses ouvrages[1].

Mais là où Chateaubriand est vraiment original, c'est dans la polémique qu'il engage contre la mythologie et dans la guerre qu'il fait au merveilleux païen. Tous ces petits dieux de la fable, qui en-

[1] Saint-Marc-Girardin, *Littérature dramatique*.

chantaient Boileau et sans lesquels la poésie lui paraissait pâle et sans vie, lui inspirent un invincible dédain. Suivant lui, ils ne sont bons qu'à rapetisser la nature à leur taille, et c'est seulement depuis que le vrai Dieu est rentré dans son œuvre qu'elle nous donne l'impression du sublime, parce que c'est seulement depuis lors qu'elle a repris son caractère illimité. Mais, à supposer que ces divinités mesquines eussent des charmes pour les anciens, qui y avaient foi, quel sentiment sérieux et profond peuvent-elles inspirer aux modernes, qui n'y croient pas? Elles ne peuvent figurer dans notre poésie qu'à titre de machines artificielles et de fictions surannées. Or, la poésie, quoi qu'on en ait dit, est une œuvre vivante, et elle vit de vérités et non de fictions. C'est là, comme on voit, une protestation éloquente en faveur de la vraie poésie, de celle qui devait éclore, quelques années après, sur les lèvres de Lamartine et de Victor Hugo et qui diffère autant de la poésie pseudo-classique de Delille et de Saint-Lambert que l'expression des sentiments vrais et naturels diffère de celle des sentiments factices et conventionnels.

Si Chateaubriand s'est montré original, en combattant la mythologie et la poésie artificielle, qui en fait son aliment, il s'est montré plus original encore en célébrant la poésie primitive et spontanée et en la mettant bien au-dessus de la poésie réfléchie et de seconde formation. Au lendemain du siècle où Voltaire, avec cet esprit anti-poétique qui le caractérise, avait raillé à la fois la Bible et

Homère, Chateaubriand vint proclamer que c'était là les deux grandes sources de toute poésie, et que la question était seulement de savoir quelle était la plus haute des deux et celle à laquelle il convenait de donner la préférence. Il se plaçait ainsi, sans le savoir, au point de vue de Saint-Martin et de de Maistre, les panégyristes des premiers âges et des époques inspirées, et devait y entrer plus profondément encore, en décrivant, à propos des Hurons et des Francs, les beautés de la vie sauvage et de la vie barbare. Quoi qu'il en soit, il produisit par là toute une révolution dans la critique qui, à partir de ce moment, a préféré les œuvres un peu rudes des âges primitifs, avec la haute et sincère inspiration qui les anime, aux œuvres plus léchées, mais plus factices des âges ultérieurs.

Cependant nous devons reconnaître que les rapprochements ingénieux que Chateaubriand s'est permis, soit entre le merveilleux chrétien et le merveilleux païen, soit entre les beautés de la Bible et celles d'Homère, n'ont pas laissé d'avoir quelques inconvénients au point de vue supernaturaliste où il s'était placé. Ils ont préparé le public à goûter des écrits, comme le *Génie des religions* d'Edgar Quinet, où l'on voit dans le Christianisme une religion plus belle qu'une autre, mais une religion comme une autre, et d'autres ouvrages plus récents où, tout en admirant sa beauté, on se refuse à admettre sa divinité.

La troisième partie du *Génie du Christianisme*,

qui traite des arts et de la littérature en prose, est moins remarquable que la seconde. Elle n'est pourtant pas sans valeur. L'auteur y retrace l'influence que le Christianisme a exercée sur la peinture et sur la sculpture, à l'époque de Raphaël et de Michel-Ange, et y venge l'architecture gothique, si pleine du sentiment de l'infini, des dédains que lui avaient prodigués les deux siècles précédents, uniquement épris de la beauté antique, c'est-à-dire de la régularité des formes et de l'harmonie des contours. Il apprécie un peu faiblement et non sans quelques préventions antiphilosophiques et antiscientifiques, du genre de celles de de Maistre et de Saint-Martin, les savants et les philosophes modernes; mais les moralistes, les historiens et surtout les orateurs, trouvent en lui un juge aussi impartial qu'éloquent. Son chapitre sur les Pères de l'Église, dont l'étude était alors complètement abandonnée, a eu le mérite de susciter, dans le monde laïque, de remarquables travaux, parmi lesquels il suffit de citer ceux de Villemain. Quant à ses chapitres sur Bossuet et sur Pascal, ils ont remis à leur vraie place, c'est-à-dire à la première, les grands écrivains du dix-septième siècle, et les conclusions en ont été sanctionnées par les juges les plus compétents, soit en philosophie, soit en littérature, depuis Victor Cousin jusqu'à Villemain et Sainte-Beuve.

Tout le monde connaît les chapitres du *Génie* (4e partie) sur les pompes du culte, sur les cloches, sur la Fête-Dieu, sur les cimetières de campagne

et sur les tombeaux de Saint-Denis. Pour comprendre l'effet qu'ils produisirent et qui nous étonne un peu aujourd'hui, il faut songer qu'ils parurent à une époque où, depuis près de dix ans, les églises étaient fermées, les fêtes abolies, les cérémonies funèbres supprimées et les âmes privées de toute consolation religieuse. Mais les chapitres les plus importants pour le fond et qui rentrent le mieux dans le sujet du livre, sont ceux que l'auteur consacre à l'éloge du clergé, soit séculier, soit régulier. Tant qu'il ne s'agissait que de célébrer les ordres à la fois religieux et militaires, comme les chevaliers de Malte et de Calatrava, ou les chevaliers en général, l'enchanteur, comme l'appelait Fontanes, avait beau jeu pour nous séduire; car nous sommes d'un pays où la voix du clairon n'est jamais restée sans écho. Le difficile était de nous inspirer un peu de sympathie et d'admiration pour les moines proprement dits, pour ces moines qui avaient toujours été honnis et conspués, depuis le moyen âge jusqu'à la Renaissance et depuis la Renaissance jusqu'à la Révolution. Pour y arriver, Chateaubriand nous décrit, avant Montalembert, avec la magie ordinaire de son pinceau, la vie à la fois sainte et héroïque de ces missionnaires, qui vont porter les lumières, avec la foi, dans les contrées les plus lointaines, dans l'Asie-Mineure, dans la Chine, dans les Antilles et dans la Guyane. Il nous dépeint, à côté des hôpitaux, où les filles de Vincent de Paul prodiguent leurs soins, d'un cœur si dévoué, à toutes les souffrances humaines, les collè-

ges et les Académies, où d'aimables et savants religieux enseignent la politesse aux enfants et la science aux adultes. Il n'y a pas, dit-il, jusqu'à l'agriculture qui ne doive au clergé ses commencements et ses progrès. Ce sont les hôtes des monastères qui, les premiers, se sont imposé la rude tâche de défricher des landes stériles et de les sillonner de nouvelles voies de communication, pendant que leurs supérieurs hiérarchiques, assis dans les conseils des rois, s'attachaient à rendre les lois criminelles plus douces, les lois civiles plus équitables, et qu'au-dessus d'eux tous le Souverain Pontife, surtout quand il s'appelait Léon X, faisait rayonner de toutes parts le flambeau de la civilisation. C'est là un tableau auquel on pourrait bien ajouter quelques ombres, mais qui ne laisse pas d'être exact dans ses traits essentiels.

Sans doute le *Génie du Christianisme* a des défauts, dont quelques-uns furent relevés par les contemporains et qui sont aujourd'hui reconnus par tout le monde. Le premier est le caractère indécis et hybride de l'ouvrage. Est-ce une apologétique ? alors la partie que l'auteur nomme poétique du christianisme est de trop. Est-ce une poétique ? alors la partie apologétique est superflue. Si Aristote, dit Ginguené, eût traité de l'emploi de la mythologie dans la poésie, il n'aurait pas commencé par démontrer la vérité des dogmes du polythéisme : il aurait laissé ce soin aux hiérophantes et aux prêtres de Jupiter. Un autre défaut de ce livre fameux, c'est d'être plutôt un plaidoyer qu'une

œuvre de science pure et désintéressée. Tout prêtre qu'il est, Bossuet ne craint pas de condamner l'ambition de certains pontifes romains ; tout calme qu'il est, Montesquieu n'hésite pas à s'élever contre la cupidité des moines ; Chateaubriand ne se permet jamais rien de semblable. On a également trouvé que l'auteur subordonne trop la vérité soit à la beauté, soit à l'utilité et professe tantôt une sorte de dilettantisme, tantôt une sorte de positivisme religieux. Bien que nous ayons cherché plus haut à atténuer ce qu'il peut y avoir d'excessif dans ce reproche, nous devons reconnaître qu'il n'est pas tout à fait immérité. Chateaubriand, en effet, s'adresse trop souvent aux sens et à l'imagination, ces puissances trompeuses, comme les appelaient les graves écrivains du dix-septième siècle, au lieu de parler à l'entendement pur et à la conscience. Il tend ainsi à substituer un christianisme politique et littéraire, un christianisme tout en dehors et pour ainsi dire à fleur de peau, à ce christianisme en esprit et en vérité, qui prend l'homme aux entrailles, s'identifie avec sa vie morale elle-même et rayonne de là sur toutes ses actions.

Malgré cela, le *Génie du Christianisme* est resté comme une glorification éclatante de l'influence intellectuelle, morale et sociale que la religion chrétienne à exercée. Que ce livre contienne certains développements plus ingénieux que solides et certains arguments plus propres à établir le caractère esthétique du christianisme que sa mission surnaturelle, il faut bien en convenir. Mais, par ces dé-

fauts mêmes, il répondait à l'esprit du temps, qui était plus amoureux de la belle littérature que de la pure dialectique, et qui préférait des sentiments touchants et bien exprimés à toute la théologie du monde. C'est par ce christianisme à la fois latitudinaire et sentimental que Chateaubriand ébaucha la réconciliation des hommes de son époque dans l'ordre moral, en même temps que Bonaparte l'essayait dans l'ordre politique. Le même jour, en effet, (le jour de Pâques 1802) où ce dernier faisait publier le Concordat dans toutes les rues de Paris et se dirigeait, en grande pompe, vers la vieille basilique de Notre-Dame, revêtu de la robe rouge des Consuls et environné de tous les hauts dignitaires de la République, Fontanes rendait compte, dans le *Moniteur,* du livre récemment publié, mais déjà célèbre, de Chateaubriand. Le dix-huitième siècle et la Révolution venaient de finir : le dix-neuvième siècle commençait.

L'esprit du dix-neuvième siècle, au moins durant la première moitié de son cours, diffère, en effet, sensiblement de celui du dix-huitième. Il n'y a nulle ressemblance entre la poésie satirique et toute païenne de Voltaire et la poésie essentiellement lyrique et chrétienne de Lamartine. Il n'y a guère de rapport non plus entre l'*Essai sur les Mœurs,* où ce même Voltaire apprécie les croyances et les institutions du moyen âge avec tant de défaveur, et l'*Histoire de la Civilisation,* où Guizot les juge avec une impartialité si voisine de la sympathie. Ce que nous disons de la poésie et de l'histoire, il faut le dire aussi de la philosophie. Tous ceux qui ont l'habitude des lectures sérieuses conviendront que, quand on passe des livres si limpides, mais si secs de Condillac et des ouvrages si irréligieux et si communs en même temps de d'Holbach et d'Helvétius, aux écrits si nobles et si distingués de Cousin et de Jouffroy, de Jean Reynaud et de Jules Simon, on change d'atmosphère et on se sent pour ainsi dire transporté dans un monde nouveau. Or, de telles différences, entre l'esprit de deux grands siècles, ont leurs raisons et il n'est pas impossible de les découvrir.

Tant que l'ancien régime avait existé et qu'il avait pesé sur les âmes et sur les corps de tout le poids de ses abus, on n'avait eu qu'une pensée, celle de le détruire. On l'avait attaqué tantôt par son côté politique, tantôt par son côté religieux, tantôt par son côté moral, et on avait confondu dans la même réprobation ce qu'il avait de bon et ce qu'il avait de mauvais. La littérature du dix-huitième siècle — à prendre ce mot dans sa plus large acception — avec son caractère négatif, ironique et un peu vulgaire, s'explique en grande partie par cet état de la société et par les sentiments qui en furent la conséquence. Mais en 1800, après dix ans de troubles et de révolutions, la situation et partant les sentiments étaient tout autres. Ce qu'on avait en horreur, après ce laps de temps assez long, ce n'était pas une royauté maintenant abolie ; ce n'était pas une noblesse pour jamais disparue ;

ce n'était pas un clergé désormais privé de son ancienne opulence et décimé par l'échafaud. C'était un pouvoir tour à tour cruel et corrompu, glissant aujourd'hui dans le sang et demain dans la boue; c'était la multitude secouant ses haillons dans les rues et érigeant en lois ses moindres caprices; c'était une littérature de sans-culottes, qui outrageait la raison, en la déifiant, et compromettait la morale, en ruinant la religion, qui en est à la fois la forme la plus générale et la garantie la plus sûre. Désolée, épuisée, haletante, la société aspirait ardemment à l'ordre matériel et à l'ordre moral, et un moment devait venir où ce double sentiment obtiendrait satisfaction : ce fut l'époque de l'établissement du Consulat et de l'apparition du *Génie du Christianisme*. Or, ces sentiments nouveaux devaient, avec le temps, enfanter toute une nouvelle littérature et ils l'enfantèrent, en effet, comme nos pères et nous avons pu le voir. Ils devaient enfanter et enfantèrent aussi toute une nouvelle philosophie. La philosophie, en effet, est toujours plus ou moins solidaire de la littérature, de la politique et des autres parties de la civilisation et ne peut aller seule dans un sens, quand celles-ci vont dans un autre. Sans s'en apercevoir, elle s'adapte au milieu où elle se développe et se modifie avec lui. C'est pour cette raison, sans parler des autres, qu'à partir des premières années du dix-neuvième siècle, les philosophes ne professèrent plus que par exception le matérialisme vulgaire et l'incrédulité systématique de l'âge précédent et inclinèrent de plus en plus vers un spiri-

tualisme élevé et assez voisin de la doctrine chrétienne.

Ne reste-t-il donc rien du mouvement d'idées que nous avons si longuement décrit et qui finit à peu près à l'apparition du *Génie du Christianisme?* Il en reste le souvenir d'une tentative originale, s'il en fut, celle d'assimiler les sciences morales aux sciences physiques, en leur assignant le même objet, les faits, en leur appliquant la même méthode, l'observation, et en les portant par là au même degré de certitude : c'est la substitution de l'idéologie à la métaphysique. Or, si une telle tentative a ses inconvénients, elle a aussi ses avantages. Si elle ne permet pas d'élever aussi haut, d'élever jusqu'aux nues, l'édifice de la philosophie, elle permet peut-être d'en construire plus solidement les étages inférieurs et d'en mieux assurer les fondements. Aussi, si les idéologues nous ont laissé des spéculations moins sublimes que certains métaphysiciens, ils nous ont peut-être légué plus de résultats positifs, plus d'idées acquises pour toujours aux sciences morales. Leur théorie des signes, prise dans son ensemble, n'est sans doute pas irréprochable; mais que de vues ingénieuses n'offre-t-elle pas soit sous la plume de Tracy, soit sous celle de Gérando! Il faut en dire autant de celle des rapports du physique et du moral, telle que Cabanis l'a conçue. Malgré le vice fondamental que nous y avons signalé, elle offre encore aujourd'hui une foule d'observations de détail aussi fines qu'exactes. Quant à la théorie de l'habitude, élaborée par Maine de Biran, elle a le double

mérite d'établir les lois de l'habitude proprement dite et de mettre en lumière le grand fait de la libre activité. Ajoutons qu'en rattachant la psychologie à la physiologie, Cabanis a été le promoteur de cette école psycho-physiologique, qui est aujourd'hui si puissante, et qu'en la faisant reposer sur le fait de l'effort, Biran a été le fondateur de cette école spiritualiste, qui lui dispute l'empire, de sorte qu'ils ont donné tous deux aux études philosophiques une orientation nouvelle. Nous ne devons pas oublier non plus Condorcet dont l'*Esquisse,* malgré ses imperfections, a ouvert aux esprits une nouvelle voie et inauguré parmi nous cette philosophie de l'histoire, qui a déjà produit tant d'œuvres remarquables, depuis celles de Guizot et de Cousin jusqu'à celles d'Auguste Comte, et qui est bien loin d'avoir dit son dernier mot.

Mais, en regard des qualités, qui ont, je ne dis pas illustré — ce serait trop dire — mais honoré l'idéologie, il faut signaler les défauts qui l'ont compromise et qui ont déterminé sa chûte. Au lieu de maintenir son autonomie à l'égard des sciences biologiques, sauf à faire son profit de leurs découvertes, elle a trop incliné à se laisser absorber par elles, comme s'il ne devait pas toujours y avoir, suivant la remarque de Rémusat, une profonde différence entre la science de Platon et celle d'Hippocrate, entre cette logique et cette métaphysique, qui ont été organisées par Aristote, et cette histoire des animaux dont il nous a donné le premier modèle. De là le caractère erroné de son principe

fondamental et le caractère à la fois erroné et funeste des conséquences qui s'en déduisent. Elle pose, en effet, en principe que toute notre nature se réduit, en définitive, à la sensibilité animale, ce qui revient à dire qu'entre les animaux et nous il n'y a aucune distinction à faire. Elle en conclut ensuite que nous n'avons d'autres devoirs que ceux que la sensibilité animale suppose, ce qui est à la fois la négation de la vie morale, telle qu'elle a été comprise dans tous les temps, et de la dignité civique, telle qu'elle résultait de l'esprit même de la Révolution. A cette conception si basse de l'être humain et de ses devoirs répond, chez les idéologues, une conception non moins mesquine et non moins plate de la destinée humaine qu'ils circonscrivent dans les limites de ce monde borné et passager, au lieu de lui donner l'infini pour carrière, cet infini plein de mystère dont la pensée peut seule satisfaire notre raison, enchanter notre imagination et remplir notre cœur. C'est par là qu'ils ont donné prise aux attaques de leurs adversaires. C'est ce qui ressort, nous l'avons vu, des travaux trop peu connus, où s'est manifesté, à cette date, le rationalisme soit critique, soit dogmatique ; des livres souvent étranges, mais quelquefois profonds, où le mysticisme a exhalé ses aspirations ardentes, et des ouvrages divers où, en présence de la banqueroute réelle ou prétendue de la Révolution, le traditionalisme a offert à notre pays l'abri vénérable, mais périlleux des institutions du passé. Quoi qu'il en soit, tout ce mouvement d'idées nous a paru digne d'être

étudié, parce qu'il marque la fin d'une période et le commencement d'une autre; parce que les doctrines les plus opposées s'y montrent dans leurs développements et dans leurs conflits, en attendant qu'un spiritualisme large et libéral prenne le dessus et les concilie au sein d'une doctrine supérieure.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 1

PREMIÈRE PARTIE

Idéologie théorique.

CHAPITRE PREMIER

GARAT ET LAROMIGUIÈRE

Premiers essais d'idéologie.

I. Garat 1
II. Laromiguière 13

CHAPITRE II

DESTUTT DE TRACY

Idéologie ou philosophie de la pensée.

I. Idéologie proprement dite 22
II. Idéologie proprement dite *(suite)* 31
III. Grammaire générale 41
IV. Logique 51

CHAPITRE III

CABANIS

Idéologie physiologique ou science des rapports du physique et du moral.

I. Théorie de la sensibilité.................... 65
II. Influence de l'âge et du sexe sur le moral...... 78
III. Influence des maladies, du régime et du climat sur le moral 88
IV. Influence du moral sur le physique............. 99
V. Les causes premières : l'âme et Dieu........... 105

CHAPITRE IV

DE GÉRANDO

Idéologie philologique ou philosophie du langage.

I. Formation de la pensée et du langage........... 115
II. Perfectionnement de la pensée et du langage..... 125

CHAPITRE V

MAINE DE BIRAN

Philosophie de l'habitude.

I. Des facultés intellectuelles.................... 138
II. Des habitudes passives......................... 144
II. Des habitudes actives........................... 15[illegible]

CHAPITRE VI

RIVAROL

Idéologie et métaphysique.

I. Idéologie proprement dite...................... 164
II. Idéologie comparée et métaphysique............. 174

FERRAZ

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE